Cambridge Open Engage
DOI: 10.33774/coe-2025-c7qqm
16 September 2025, Version 1

سلطة العمامة

الدال والمدلول

أحمد عباس الملجمي



سلطة العمامة في المجتمع اليمني: الدال والمدلول

قسم التاريخ والحضارة، معهد أبحاث المنتجات الإسلامية وحضارة الملايو
جامعة السلطان زين العابدين، مدينة ترنجانو، ماليزيا.
عنوان المراسلة: almaljamie@gmail.com.
iD: https://orcid.org/0000-0002-4392-2027

الملخص:
هدفت الدراسة إلى تناول رمزية العمامة كرمز ثقافي في المجتمع اليمني وأنساق تحولاتها من منظور سيميائي بوصفها أحد الرموز الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية الفاعلة، والتي تتجاوز وظيفتها الجمالية كقطعة من اللباس التقليدي، لتحمل دلالات رمزية متعددة ترتبط بمفاهيم مثل الوقار والزعامة والجاه والسلطة والنسب، اعتمدت الدراسة المنهج السيميائي لتحليل علاقة الدال بالمدلول في النصوص والممارسات، وما تمثله العمامة ضمن منظومة رمزية أوسع تُسهم في تشكيل التمايزات الاجتماعية وبناء الهوية في السياقات القبلية والدينية والسياسية، وقد خلصت الدراسة إلى أن العمامة تاريخيا، تحولت من استعمال وظيفي ملبسي إلى رمزية دالة على المكانة الاجتماعية، ثم إلى أداة ترميز ديني وسياسي؛ وفي عهد الأئمة أُدرجت ضمن نظام تمييز طبقي–عنصري، وبالرغم من أن قيام ثورة 26سبتمبر حدت من لبسها إلا أنها لم تلغي دلالاتها، وأن توظيفها المعاصر—خصوصاً في خطاب الحوثيين—يستدعي مخزونها التاريخي للدلالة على النسب والاستعلاء وبناء الشرعية.

الكلمات المفتاحية:
العمامة - القاوق –اليمن –الرمز – القبيلة – السلطة

The Authority and Symbolism of the Turban in Yemeni Society: Signifier and Signified

AHMED ABBAS ALMALJAMIE

Department of History and Civilization, Institute of Islamic Products and Malay Civilization Research, University Sultan Zainal Abidin, Terengganu, Malaysia.
Correspondence: almaljamie@gmail.com.

Abstract:
This study analyzes the symbolism of the turban (al-‘imāma) in Yemeni society from a semiotic perspective, tracing its transformation from a utilitarian head covering to a marker of status, then to a religious and political sign. It examines the signifier–signified relation in texts and practices and situates the turban within a wider symbolic system that structures social differentiation and identity in tribal, religious, and political contexts. Historically, the Imamate integrated the turban into a stratified—at times racialized—order of distinction. The 26 September Revolution curtailed its official display but did not efface its meanings. Contemporary redeployments—especially in Houthi discourse—reactivate its historical associations to signal lineage, belonging, and claims to legitimacy.

Keywords:
Turban – Qawq – Yemen – Symbol – Tribe – Authority

مقدمة:

في مختلف المجتمعات، لا يقتصر اللباس على كونه ضرورة مادية أو مظهرا خارجيا فحسب، بل يتحول مع الممارسة في الزمكان إلى رموز تحمل مع الوقت دلالات ثقافية واجتماعية وسياسية. فالملابس ليست مجرد أقمشة تغطي الجسد، بل هي نظام رمزي يترجم موقع الفرد في الهرم الاجتماعي، ويعكس هويته وانتماءه وسلطته. وضمن هذا السياق، تبرز العمامة، بوصفها أحد أبرز مكونات الزي اليمني التقليدي، رمزا ثقافيا محملا بدلالات السلطة والهيبة والانتماء الديني والقبلي، ويمتد أثرها إلى استدعاء شرعية ما، اجتماعية أو دينية أو سياسية، تُكرس عبر المعاني الرمزية الكامنة خلف المظهر، بما يرسخ تصورات معينة عن المكانة والهيبة في الوعي الجمعي.

من هنا تأتي هذه الدراسة لتقديم تحليل سيميولوجي للعمامة في المجتمع اليمني؛ لا بوصفها مجرد غطاء للرأس، بل بوصفها علامة ثقافية مشبعة بدلالات ترتبط بالهيمنة والسلطة والانتماء. فالعمامة، بما تحمله من أشكال وأنماط وطرائق ارتداء، تنتج وتعيد إنتاج منظومات رمزية تتجاوز بعدها الوظيفي، لتؤدي دورا في بناء المشروعية وإبراز المكانة الاجتماعية وترسيخ الفروق الرمزية بين الفئات داخل البنية الثقافية. ومن خلال مقاربة سيميائية، يسعى هذا البحث إلى تفكيك الحمولة الرمزية التي تنطوي عليها العمامة اليمنية، وبيان كيف تتحول من مظهر بصري جمالي إلى بنية دالة تكرس تصورا خاصا للسلطة والهوية في المجتمع اليمني.

مشكلة الدراسة:

تكمن إشكالية الدراسة في فهم كيفية إنتاج دلالات العمامة كعلامة رمزية، وكيف يتم تداول مدلولها عبر الخطاب والممارسة الاجتماعية في المجتمع اليمني. فهناك نقص واضح في فهم الآليات التي من خلالها يُبنى دال ومدلول الرمز الثقافي في المجتمع ومن بينها العمامة، وفي تحليل وظيفتها الرمزية ودورها في تشكيل التراتبية الاجتماعية وترسيخ السلطة، أو حتى التفاوض عليها داخل البنية الثقافية اليمنية. ولذلك تسعى هذه الدراسة إلى محاولة سد هذه الفجوة المعرفية من خلال دراسة سيميائية للعمامة تبرز أبعادها الرمزية وتفسر تحولاتها الدلالية داخل المجتمع اليمني، بما يسهم في فهم أعمق للعلاقة بين الرمز والمجتمع والسلطة، وعن دور الموروث الشعبي في إنتاج الهيمنة الرمزية وإعادة إنتاجها.

ولتوضيح إشكالية الدراسة بصورة أدق تسعى الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات التالية:

ما الدلالات الرمزية التي تنسب إلى العمامة في السياقات اليمنية، وما الوظائف التي تؤديها في الممارسات الاجتماعية؟

ما علاقة العمامة بالسلطة الرمزية والاجتماعية في المجتمع اليمني، وكيف تستثمر كأداة لإنتاج الهيمنة أو ترسيخ النفوذ؟

كيف تنتج وتتداول رمزية العمامة في الخطابات والممارسات داخل المجتمع اليمني؟

الدراسات السابقة:

دراسة (رؤف الشرقي، 2005)، **"التمثيل السياسي عبر الرموز"**، حلّلت الدراسة الرموز السياسية في الملابس اليمنية باستخدام منهج الدراسات الثقافية والسيميائية، وخلصت إلى أن الملابس تعكس الهوية والتراتبية الاجتماعية وتحمل رموزًا سياسية تختلف حسب السياقات.

دراسة (مارثا موندي، 1997)، **اللباس الصنعاني: في الفترة بين 1920-1957**، هدفت الدراسة إلى تحليل دور اللباس كأحد الرموز الاجتماعية البارزة في مجتمع صنعاء الحضري خلال الفترة من 1920 إلى 1957. ركزت الدراسة على كيفية عكس الملابس للتراتب الاجتماعي والقيم الثقافية، وكيفية استخدامها كأداة للتعبير عن الهوية والانتماء الاجتماعي. وقد خلصت الدراسة إلى أن اللباس في مجتمع صنعاء ليس مجرد غطاء جسدي، بل هو نسيج ثقافي معقّد يعكس البنية الاجتماعية والاقتصادية والدينية.

دراسة (أمة الرزاق جحاف، 2005)، **"مسميات بعض قطع الملابس اليمنية القديمة التقليدية الرمزية السياسية للملابس في اليمن"**، وثّقت الدراسة مسميات الملابس التقليدية اليمنية ودلالاتها الرمزية والاجتماعية باستخدام المنهج الوصفي والتحليلي، مبرزةً تنوعها ورمزيتها في الهوية والمكانة.

دراسة (عبدالباري طاهر، 2005)، **"الأصالة في مواجهة المعاصرة: رداء الرئيس القاضي عبد الرحمن الإرياني"**، حلّلت الدراسة دلالات رداء القاضي الإرياني باستخدام المنهج التاريخي والتحليلي، وخلصت إلى أنه رمز للهوية الوطنية والتقاليد مع مرونة تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

دراسة (سعيد ثابت، 2005)، **"الأصالة في المعاصرة – حوار الرموز في أزياء كل من: القاضي عبد الكريم العرشي والشيخ عبدالله بن حسين الأحمر"**، قارنت الدراسة أزياء القاضي العرشي والشيخ الأحمر باستخدام المنهج المقارن، وبيّنت أنها تعكس توازنًا بين التقاليد والحداثة كوسيلة للتعبير عن الهوية والانتماء السياسي.

أهمية الدراسة والفجوة العلمية:

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من تناولها العمامة بوصفها رمزا ثقافيا واجتماعيا ودينيا فاعلا في المجتمع اليمني، يتجاوز وظيفتها المادية كقطعة لباس تقليدي ليحمل دلالات رمزية تعكس مفاهيم الوقار والزعامة والسلطة. فعلى الرغم من أن الدراسات السابقة تناولت موضوع الملابس اليمنية من زوايا متعددة، مثل تحليل الرموز السياسية والاجتماعية، وتوثيق مسميات الملابس التقليدية ودلالاتها، ودراسة أزياء شخصيات سياسية بارزة، فإنها لم تركز بعمق على العمامة كرمز مستقل، ولم تعالج دورها في استدعاء الشرعية الرمزية وإعادة إنتاج علاقات الهيمنة في الوعي الجمعي في المجتمع اليمني.

لذلك تسعى هذه الدراسة إلى تقديم تحليل رمزية للعمامة بوصفها رمزا ثقافيا وسياسيا واجتماعيا، وإلى دراسة دورها باعتبارها جزءا من منظومة رمزية أوسع تسهم في بناء الهوية وترسيخ التمايزات الاجتماعية والسياسية، وإلى تحليل التحولات الدلالية للعمامة في الخطاب والممارسة اليومية؛ بما يفتح آفاقا جديدة لفهم العلاقة بين الرموز

الثقافية والسلطة في السياقات القبلية والدينية والسياسية، ويسد فجوة في الدراسات الثقافية والسيميائية المتعلقة بالرموز اليمنية.

أهداف البحث

1. تحليل سميولوجيا العمامة وأنساق تحولاتها كرمز ثقافي في المجتمع اليمني.
2. دراسة التغيرات الدلالية لرمزية العمامة في الخطاب والممارسة في المجتمع اليمني.
3. فهم سلطة العمامة وما تنتجه في المخيال الجمعي من آليات للهيمنة والسلطة.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المنهج السيميائي بوصفه إطارا علميا مناسبا لتحليل العمامة كرمز ثقافي واجتماعي وسياسي في المجتمع اليمني. ويعد هذا المنهج ملائما لدراسة العلامات والرموز وما تحمله من دلالات، سواء كانت لغوية أم بصرية، من خلال فهم كيفية إنتاج المعاني وتداولها عبر أشكال التعبير المختلفة، كالنصوص والصور والممارسات الاجتماعية.(Eco, 1976; Saussure, 1916)

كما يعد هذا المنهج فاعلا في دراسة الملابس بوصفها نظاما من العلامات؛ إذ لا تفهم بوصفها مجرد أقمشة ترتدى، بل كخطاب اجتماعي بصري يحمل مضامين تتعلق بالهوية والانتماء والسلطة. فالعمامة، شأنها شأن عناصر اللباس الأخرى، توظف داخل الثقافة اليمنية لإضفاء شرعية ما، ولتعكس تراتبا اجتماعيا متخيلا. ولهذا يتيح المنهج السيميائي تحليل البنية الرمزية للعمامة من حيث سياقات استخدامها والخطابات المحيطة بها، لفهم كيف تنتج دلالتها وتعاد وتداول بين الفاعلين الاجتماعيين، وما ينجم عنها من آليات هيمنة رمزية. كما يتيح التمييز بين الدلالة المباشرة (العمامة كلباس) والدلالة المجازية (العمامة كأداة لفرض السلطة أو كسب الجاه)، بما يعمق فهم تأثير العمامة في تشكيل الهوية الجمعية وترسيخ أنماط السلطة الرمزية في المجتمع اليمني (Eco, 1976).

فرضية الدراسة:

تفترض الدراسة الآتي:
تفترض الدراسة أن اللباس في المجتمع اليمني يمارس كخطاب رمزي فاعل، وأن العمامة تحديدا تسهم في إنتاج تمثلات السلطة الرمزية وصورتها في المخيال الجمعي. وتستند إلى مفاهيم سيميولوجية لفهم كيفية تحول العمامة من مظهر بصري إلى وسيط دلالي يعكس بنى اجتماعية وثقافية مركبة، ويستثمر في تشكيل الهيبة والمكانة والشرعية المتخيلة. كما تفترض أن دلالة العمامة تتجاوز كونها لباسا تقليديا لتصبح رمزا اجتماعيا يعبر عن المكانة والدور، وأن معناها الرمزي يتغير وفقا للسياقات الجغرافية والطبقية والقبلية، حيث تستدعى في الممارسات الاجتماعية كعلامة تمنح حاملها سلطة رمزية أو جاها.

أولاً: اللباس كرمز في السيمياء الثقافية

تنطلق المقاربة السيميائية من دراسة تشكل المعنى عبر عمليات التنصيص وتمفصلاتها، لا من حيث جوهره أو أصله، بل من حيث سيرورات إنتاج الدلالة وأنماط تجسدها بوصفها وعاء للسلوك الإنساني وتمظهراته (بنكراد، 2012). وضمن هذا الأفق، يفهم الرمز باعتباره شيئا يحل محل شيء آخر في الدلالة عليه، أو يقوم مقامه تمثيلا، بحيث تقوم العلاقة بينهما على نسب من الكلي والجزئي أو من المحسوس إلى المجرد؛ فالحمامة ترمز إلى السلام، والصليب إلى المسيحية، وقد تنهض الإيماءات بوظائف رمزية كاليد المرفوعة تهديدا أو الذراعين مرفوعتين استسلاما (سيرنج، 1992). لذلك يؤكد التصور اللساني أنه لا إدراك ممكنا خارج ما تسمح به العلامات؛ إذ لا شيء واضحا قبل ظهور اللسان، ولا شيء يمكن أن يدرك خارج ما تسمح به العلامات (Saussure, 1972) .

في معجم المصطلحات الأدبية يعرف الرمز بأنه كل ما يقوم مقام غيره في الدلالة عليه لا بطريق المطابقة التامة، بل عبر الإيحاء أو بالعرف الاجتماعي، وغالبا يكون محسوسا يقوم مقام المجرد، كما في رموز الرياضيات (سيرنج، 1992). والرمزية في الأدب تتخذ التعبير عن الانطباعات النفسية عن طريق الإيحاء والتلميح بدلا من الأسلوب التقريري المباشر. وفي مدرسة التحليل النفسي تعد الرمزية طريقة أولية في التفكير تظل في اللاشعور حيث تخفي معاني الأحلام، ويمكن الوصول إلى معنى الرمز عن طريق التداعي الحر للأفكار الذي يقوم به صاحب الحلم (بدوي، 1982)

وقد وصف الشاعر الفرنسي بودلير العالم بأنه غابة من الرموز؛ ففي ديوانه زهور الشر يقول (سيرنج، 1992).

الطبيعة معبد من أعمدته النابضة بالحياة

تدع كلمات مشوشة تخرج أحيانا

وبها يمر الإنسان عبر غابات من الرموز

ويرى مالرو أن تعريف الرمز هو أنه يعبر عما لا يمكن التعبير عنه إلا به .(Malraux, 1947) والرموز ليست بالضرورة صادرة ومدركة بقناة حسية واحدة، ويمكن تفسيرها لأنها تمثل رموزا لغوية تقول شيئا ما. وقد سبق ليفي شتراوس أن كتب: يمكن اعتبار كل ثقافة مجموعة من الأنظمة الرمزية، توضع في الدرجة الأولى منها اللغة، والقواعد الزوجية، والفن، والعلم، والدين. كما يرى دوركهايم وموس أن التواصل بين البشر لا يكون إلا بالرموز (سيرنج، 1992).

على هذا الأساس، يصبح اللباس وسيطا دلاليا لا مجرد كساء؛ فهو ما يصبح به الجسد دالا، بحسب عبارة هيغل، بما يعني أن الملبس، مثل اللغة، يحمل معاني ودلالات، ويعبر عن المواقف، ويشير إلى المرتبة الاجتماعية والانتماء الطبقي، بل يحدد الهوية ويشي بطرائق إدراك الذات وتموضعها (العالي، 2024). والملابس ليست فقط تعبيرا عن الذات، بل هي أيضا أداة للتواصل الاجتماعي؛ إذ تحمل رموزا تحدد كيفية تعامل الآخرين مع الفرد. ووفقا لنظرية الأداء الرمزي لدى جوفمان، يستخدم الأفراد الرموز والسلوكيات في الحياة اليومية لتقديم صورة اجتماعية عن أنفسهم وترسيخ هوية ومكانة وسط الجماعة (Goffman, 1959).

ومن ثَمّ يُعدّ اللباس شكلًا للتواصل غير اللفظي ينقل رسائل عن المكانة والحالة الاجتماعية والمزاج والموقف، ويتعامل معه التحليل السيميائي كوحدة علاماتية تتكوّن من "دال" بصري ظاهر و"مدلول" معنوي متداول (Saussure, 1916). وفي السيمياء الثقافية، يُنظر إلى اللباس كرمز متعدد الدلالات مرتبط بالطبقة والجنس والسلطة، وهو مدخل لفهم البنى الاجتماعية والثقافية (Eco, 1976). كما يرى بارت أن اللباس نظام من العلامات والرموز التي تُعبّر عن الهوية وتُنتج رسائل اجتماعية وثقافية؛ فهو ليس مجرد أقمشة تغطي الجسد بل لغة غير لفظية تشارك في تشكيل الانتماءات والمواقف (Barthes, 1972; 1990).

يفرّق السيميائيون بين العلامة والرمز: فالعلاقة العلاماتية قد تكون مباشرة سببية أو قرائنية (كالدخان دالًا على النار)، بينما يقوم الرمز على تعاقد اجتماعي وثقافي يمنحه معناه، ولذلك يختلف تلقي الرمز باختلاف الجماعات والثقافات؛ فاللون الأبيض قد يدل على الحداد في ثقافة ما، فيما يكون الأسود رمز الحداد في أخرى. أما الإشارة المعيارية فمقصودها واحدٌ لا يقبل التعدد داخل السياق المعياري ذاته؛ فالمصباح الأحمر في الطريق يعني "قف" ولا شيء غيره في ذلك السياق، وإن تغيّر معناه إذا وُضع على باب بيتٍ في سياق مغاير (سيرنج، 1992).

عمليًا، يُدرس اللباس كنظام علامات متكامل تتفاعل عناصره وتتمايز داخله القواعد الدلالية: اللون، وطريقة اللف، والخامة، والملحقات، وتناسُبها مع الموقع الاجتماعي. هنا يفيد تمييز(سوسور- Saussur) بين "الدال والمدلول" في تفكيك البنية الداخلية: فالدال هو الهيئة المرئية للُّباس، والمدلول هو الفكرة أو القيمة المتداولة اجتماعيًا التي تشير إليها تلك الهيئة (Saussure, 1916). وعلى أن تشكّل الدال والمدلول كليهما خاضعٌ لسيرورة بالغة التعقيد؛ فالدوال من صنع التواضع والتعارف الاجتماعي، بينما تستدعي المدلولات عملياتِ تجريدٍ وتقليصٍ للتجربة الواقعية قصد الإمساك بجوهرٍ قابلٍ للتعميم .(Sapir, 1970) وبالقياس على التقابل "السوسوري"، يمكن النظر إلى الرمز على أنه أقرب إلى (الدال - Signifiant)، بينما تُقارب دلالته الرمزية (المدلول - Signifié)؛ غير أن العلاقة بينهما ليست تماثلية ولا ثابتة. فشيءٌ واحد (المدلول/المفهوم) قد تُحيله دوالّ لفظية متعددة بحسب اللغات؛ فكلمة "ânes" بالفرنسية و"donkey" بالإنجليزية تُحيلان إلى الحيوان نفسه الذي تدلّ عليه "حمار" بالعربية. والمدلول نفسه ليس معطًى طبيعيًا صرفًا، بل هو تمثيلٌ عقليّ يرتبط بحالةٍ معينة للمجتمع وتاريخه وتقاليده، كما يذهب "تايلارد" (سيرنج، 1992). وفقًا لنظريات السيمياء الثقافية، الرموز مثل العمامة تحمل معانٍ تتجاوز الشكل المادي لتصبح أدوات للسلطة الرمزية التي تشكل الوعي الاجتماعي. كما يقول كلينر: "الملابس تصنع الإنسان، وفقا لذلك [العمامة تقول من هو ذلك الإنسان وإن يقف اجتماعيًا] (Kleiner, 1981).

وفي حالة العمامة في المجتمع اليمني تتبدّى هذه العلاقة على النحو الآتي: الدالات اللفظية المتداولة مثل "عمامة"، "وقاوق"، "سماطة"، "عِمّة"، "كوفية" تُحيل – بدرجات متفاوتة – إلى الهيأة العامة لغطاء الرأس؛ أمّا المدلول فهو المفهوم الثقافي والاجتماعي المتداول لقطعة قماش تُلفّ حول الرأس، وما يترتب عليها من قيمٍ رمزية تتعلّق بالجمال والوقار والانتماء والسلطة داخل السياق المحلي. الرموز الثقافية مثل اللباس، العمامة، أو الشعارات، تعمل كأدوات للتمييز الاجتماعي... وتعزز السلطة الرمزية لأصحابها. تتوافق هذه الظاهرة مع نظرية بيير بورديو في السلطة الرمزية... فالعمامة ليست فقط لباسًا، بل هي أداة للهيمنة الاجتماعية والتمييز داخل القبائل (Bourdieu, 1984; 1991).

تتوزّع معاني اللباس على مستويين متلازمين: الدلالة المباشرة بوصف اللباس شيئًا ماديًا يُرتدى، والدلالة الإيحائية التي تُحمّله معاني السلطة أو الوقار أو الانتماء، بحسب السياق والمتلقّي (سيرنج، 1992). ويساعد مفهوم "التمثيل" على تتبّع كيفية عرض العلامة في النصوص والصور والممارسات؛ فطريقة تصوير اللباس في الخطاب الإعلامي أو الأدبي، مثلًا، تعيد توزيع الدوال على مدلولات بعينها وتُطبعها بقيم ثقافية سائدة. كما يُبرز التحليل السياقي تحوّل المعنى بتبدّل الأزمنة والأمكنة والسلطات الرمزية؛ فالمعنى ليس ثابتًا بل نتاج شبكة من الأكواد الثقافية والمرجعيات المحلية التي تتراكب عبر التناصّ مع رموز أخرى في المشهد نفسه.

وعند وصل الأدوات التي عرضناها بحالة العمامة في اليمن، تتبدى العمامة ضمن نظام رمزي أشمل تتساند فيه دوال متعددة: من النسب القبلي بوصفه أصلا متخيرا للهيبة، إلى النسب الشريف وفكرة الحق الإلهي في الحكم كما تتجلى في خطاب الإمامة لدى القائلين بالانتساب إلى النبي بوصفها شرعية سياسية، وصولا إلى العمامة ذاتها بوصفها دالا بصريا يكثف تلك المدلولات في هيئة اجتماعية واحدة متداولة. بهذا المعنى، لا تفهم العمامة في ذاتها، بل في علاقتها ببقية الرموز والقيم التي تعمل معها داخل الحقل الدلالي المحلي؛ ويتيح التحليل السيميائي التمييز بين دلالتها المباشرة كغطاء للرأس ودلالتها الإيحائية كوسيط للهيبة والشرعية، وكذلك التفريق بين ما هو عرفي محلي وما هو عابر للسياقات، تمهيدا لقراءة تحولات رمزيتها في الخطاب والممارسة.

أولاً: مفهوم العمامة

العمامة هي ما يُلف على الرأس والجَمع عَمائم وعِمام (الفيروزآبادي، 2005)، قال ابن سيده: هي اللباس الذي يُلاث على الرأس تَكْويراً، وهي في أبسط صورها قطعة قماش تُلفّ على الرأس لفّة أو عدة لفات، سواء أكان تحتها طاقية أم لم تكن. وربما كنوا بها عن البيضة والمِغْفار، وعمَّمته: ألبسته العِمَّة، وهو حسن العِمّة، أي التعميم (ابن سيده، 1996)، وعُمِّم الرجل أي سُوِّد، لأن تيجان العرب العمائم، فكما قيل في المعجم تُوِّج من التّاج، قيل في العرب عُمِّم من عمامة، وكانت الفُرْس تتوّج ملوكها فيُقال متوَّج، والعرب تقول للرجل إذا سُوِّد على قومه قد عُمِّم (ابن منظور، 1994) وفي ذلك يقول طرفه:

أبي أنزلَ الجبَّارَ عاملُ رُمْحهِ   وعمَّي الذي أرْدَى الرئيسَ المُعَمَّمَا

وهي عند المتأخرين قطعة مستطيلة من القطن أو الحرير الخفيف أو الزرزف الأبيض (جِرز أبيض منقوش بالذهبي وهي العمامة الخاصة بالمناسبات، وهي التي يستخدمها اليمنيون هذه الأيام في الأعراس) تربط فوق بعضها في طبقات ثم تلف حول الكوفية بطريقة دائرية معينة. وهناك أنواع كثيرة من العمائم، فالعمائم «المعذبة» كانت خاصة بالإمام يحيى حميد الدين وأبنه أحمد في العهد الملكي، والعمامة المقولبة كان يلبسها من يتولون مناصب هامة في المملكة المتوكلية ولازال بعضها يلبس إلى اليوم، والعمامة العادية كان يلبسها بقية الهاشميين والقضاة التي لم يكن يسمح بلبسها قبل مرحلة البلوغ، حيث يتم استبدال الكوفية العادية بها. ويعتقد أن طريقة لف القماش ولفه حول الكوفية دلالة على الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص الذي يرتديها (جحاف، 2005).

فعلى سبيل المثال: يُلف القماش حول القاعدة (الكوفية) ويشي بطرق مختلفة؛ فالقضاة والفقهاء في اليمن يلفون الشاش الأبيض عدة مرات بحيث تبدو ثنيات العمامة متينة ومتموجة وتسمى (عمامة مُلَعوَقة)، وهذا النوع لايزال منتشر في اليمن بين هذه الفئات. وتحديدا من يسمون أنفسهم بالسادة (آل البيت) يلفون قماش الشاش أو الحرير بطيات واسعة (عمامة مُقولبة). ويدل اشتقاق كلمة مقولبة على أن قماش العمامة كان يتدلى على ظهر لابسها، وكان هذا الطراز من العمائم شائعًا عندما قام الرحالة الهولندي نيبر بزيارة اليمن، ولكن أثناء حكم أسرة حميد الدين اقتصر لبس العمامة التي يتدلى جزء منها مزين بشرابيب على الظهر على الإمام أحمد ورجال عائلته، وتسمى (العذبات أو العذبتين والمفرد عذبة) (Niebuhr, 1779).

وهذا النوع وإن غاب عن المشهد العام بعد قيام الثورة اليمنية 26 سبتمبر، فقد ظل حاضرا في الحوزات الدينية لدى علماء وكبار المذهب الزيدي دون عذبات، ثم عاود الظهور مؤخرا عند كبار علماء الحركة الحوثية؛ ويسمى بـ"القاوق" الهادوي، كم نجده لدى المرجعية الكبرة لدى الجماعة أمثال: عبد العظيم الحوثي، والمرتضى المحطوري، وبدرالدين الحوثي الإمام المؤسس للحركة الحوثية، وإسماعيل حسن الحوثي، وعضو الهيئة الاستشارية في الحركة يحيى حسين الحشوش والأمين العام للملتقى الإسلامي للحوثيين عبد المجيد الحوثي، وطه المتوكل وغيرهم من علماء الحركة الحوثية.



الصورة رقم (1): بعض علماء الزيدية، من اليمين: بدر الدين الحوثي، طه المتوكل، عبد المجيد الحوثي، عبدالعظيم الحوثي، المرتضى المحطوري، يحيى الحشوش، وإسماعيل الحوثي. المصدر: (شمس الدين، ---؛ موسى، 2017؛ الحوثي، 2019؛ سبأ نت، 2024؛ الأمين برس، 2015؛ دائرة الثقافة الحوثية، 2022؛ طلائع المجد، 2017)

والعَذبتان هما الطرفان المتدلّيان من العمامة؛ وغالباً ما يكونان على الجانبين أو يُجعل أحدهما إلى الأمام والآخر إلى الخلف. ويقال: اعتَذَبَ الرجل، أي جعل للعمامة عِذبةً أو وضعها على نحوٍ تظهر فيه الطرف المتدلّي (Müller, 1910)، ولاحظ ماكس مولر أن هذه الأطراف المتدلّية في أغطية الرأس ظهرت في زيّ ملوك الحبشة بوصفها رمزاً قديماً للكرامة الملكية، ويقارنها بما كان يرتديه ملوك مملكة "نبتة" و"مروي" في آثار النوبة ومصر، حيث يتطابق الطرفان المتدلّيان مع الزيّ الملكي الأكسومي، مرجّحاً أصلاً نوبياً لهذه السِّمة. ومن هنا يطرح سؤالاً: هل انتقلت هذه العادة إلى العرب اقتداءً، أم كانت قائمةً في تقاليدهم قبل الإسلام؟ كما يشير إلى أن نمط العمامة ذات العِذبة وصل إلى الجزيرة العربية، ويُثار تساؤلٌ في الأدبيات حول ما إذا كان النبي محمد قد اقتدى بهذه العادة أو أنها كانت معروفةً قبل الإسلام. ويخلص مولر إلى أن العمامة ذات العِذبة عُدّت علامةً على الوجاهة والقيادة، وبقيت حاضرةً في طقوس التتويج والملبس الرسمي لبعض الملوك والسلاطين، ولا سيما في جنوب الجزيرة العربية وتحديدا اليمن (Müller, 1910).

وقد تنوعت أغطية الرأس في اليمن من حيث الشكل والمادة والخام والأسماء، وقد كان ذلك نابعاً من ضروريات اجتماعية واقتصادية اقتضت أن يختلف النوع والشكل واللون، فمن أسمائها القديمة: المعجر والمقعطة والمدماجة ومما لايزال يتداول في اليمن من أسمائها: العمامة والعمة والعصابة والدسمال والمشدة والقاوق والقبّع وغيرها من الأسماء المحلية المرتبطة أحيانا بنوع قماش العمامة لا باسم العمامة نفسها (الجبوري، 1989). والقاوق: لفظ تركي جاء إلى اليمن مع الأتراك، وجمعها قواويق، وهي قلنسوة غير ذات وبر وهي أسطوانية الشكل تلف حولها قطعة من القماش الموصلي وهي تعني في التركية أيضا ذيل الطاووس (Dozy, 1883).

ثانياً: العمامة في الثقافة العربية.

تكون الزي العربي في شكله التقليدي القديم من ثلاث قطع رئيسة: إزار: يستر أسفل الجسد، وقميص أو رداء: يستر أعلاه، وعمامة توضع على الرأس، وتعتبر البردة (العباءة) زيا تكميليا يرتديه الزعماء وعلية القوم في المناسبات الهامة وعند تلقي الوفود. غير أن العمامة تحديدا كان لها الحضور الأبرز من بين تلك الملابس في الثقافة العربية. وقد تجلى ذلك بوضوح في أشعار العرب وأمثالهم الشعبية التي توارثها العرب عبر الأجيال، بالإضافة إلى ما ورد في الخطاب الأدبي والتاريخي. فقد تناول الشعراء العرب العمامة في قصائدهم كرمز للفخر والهيبة، حيث كانت العمامة تعبيرًا عن المكانة الاجتماعية والرجولة. يقول عنترة بن شداد العبسي في إحدى قصائده الشهيرة:

وما الفخر إلا أنْ تكون عمامتي   مكورة الأطراف بالصارم بالندي

وفي هذا البيت، يربط عنترة بين العمامة والفخر، معتبرًا أن العمامة الملفوفة بعناية هي علامة على الشجاعة والكرامة، حيث "الصارم" يشير إلى السيف، و"الندي" إلى الندى الذي يرمز إلى النقاء والصفاء. كما تناول الشعراء الجاهليون والعباسيون العمامة في أشعارهم كدلالة على الوقار والهيبة، حيث كان ارتداء العمامة علامة على احترام الذات وتقدير الآخرين وإجلالهم. ولما للعمامة في نفوس العرب من مكانة كان الشعراء يمدحون لابسها على أنه من ذوي الشرف والسماحة والنجدة، يقول الشاعر الكناني (الجاحظ، 1926):

تنخَّبْتُهــا للنَّســلِ وهــي غـريبة   فجاءت به كالبدرِ خِرْقاً مُعَمَّما
فلو شاتَمَ الفتيانَ في الحيِّ ظالما   لما وجدوا غير التكَذُّبِ مَشْتَمَا

ولذلك فقد اتجهت عناية العرب بالاهتمام بالعمامة ونظافتها، وكيف لفها، وكان من أشد ما يُشتم به الرجل الانتقاص من عمامته، يكني الفرزدق عن الدنس والانتقاص من مكانة القوم بأنهم (دُسْم العمائم) (الجاحظ، 1926)

بني عاصمٍ أن تُلجِئوها فإنكم   ملاجِيءُ للسَّوْاتِ دُسْمُ العَمائِمِ

ولهذه المكانة الرفيعة التي تحتلها العمامة في نفوسهم، اتخذها العرب لواء عند الحرب، فينتزع سيدُ القومِ عمامتَه ويعقدُها لواءً، لما في ذلك من معاني التبجيل والاحترام لأنها عمامةُ سيد القوم، ولكرامةِ العمامةِ لدى العرب اتخذوها شعارًا لهم ورمزًا (الألوسي، 1924). وكذلك فعل الأحنف بن قيس سيد تميم في البصرة، حين قامت الحرب بين تميم والأزد، فقد خلع عمامته وعقدها لواءً على رمح، (الطبري، 1967). وقد ذُكر عن أبو الأسود الدؤلي أن

العمامة "جِنّة في الحرب، ومُكنة من الحرّ، ومدفأة من القرّ (البرد)، ووقار في الندى، وواقية من الأحداث، وزيادة في القامة" (الجاحظ، 1926).

مع مجيء الإسلام تعززت مكانة العمامة ورمزيتها؛ فقد روي أن النبي (ص) عُرف بـ(صاحب العمامة) وقيل أن له عمامة تسمى "السَّحاب" وأخرى "الحوتكية" (أبن الأثير، 1972؛ ابن كثير، 1929). اضفي ذلك على العمامة الطابع القداسي، إضافة إلى ما كانت تكتنزه من رمزية كالشرف والكرم والهيبة والمكانة والجمال والتسيد على القوم، فهناك الكثير من المرويات والأقاويل التي تعزز مكانتها، حتى لكأنك وأنت تقرأ ما قيل فيها، تقول في نفسك: كأن العمامة لم تكن موجودة قبل الإسلام، وكأنها منتج إسلامي صرف، حتى وصفت بأنها من لباس الملائكة، حسب ما روي، ففي خبر يوم بدر: أن الله سبحانه عزز المسلمين بملائكة، عليهم عمائم بيض، وقيل عمائم صفر، وقيل سود. وتلك المرويات وإن كانت بمفرداتها ضعيفة لكنها لتعددها في المتون الإسلامية شكلت دليلاً للقول بسنيتها في التدين العملي (الألباني، 1960). فالإمام في الصلاة يجب أن يكون مرتديا لها أو ما يغطي رأسه به، والخطيب في المنبر يجب أن يكن لابسا لها، ورجال الدين من فقهاء ومفتيين وطلاب ودعاة لا يمارسون أعمالهم إلا وهم يرتدونها والذاهبين إلى صلاة الجمعة وصلاة العيد يفضلون اعتمارها سنة.

لاحقاً، ومع ظهور الدولة الأموية أصبح للخلفاء والولاة والأمراء زي خاص وهيئة تميزهم عن العامة، بعد أن كانوا في الفترة النبوية والراشدية لا يمتازون عنهم بمأكل ولا مشرب ولا ملبس ولا مركب. ثم ظهر تخصيص أهل العلم والمتفقهة والمتنسكون بلباس يختصون به في أواسط الدولة العباسية: تميز هذا الزي بتطويل الأكمام وتكبير العمائم وإدارة الطيلسان، ولبس قلانس ونحو ذلك ليعرفوا فيجلوا تكريما لهم (Dresch, 2009).

مع احتدام الصراع الإسلامي.. الإسلامي الذي تفجّر بعد مقتل عثمان—بدءاً بالمواجهة بين عليّ ومعاوية، ثم لاحقاً بين العلويين والأمويين فالعباسيين— يمكن القول أن طبيعة تلك الصراعات قد كثّفت رمزية العمامة ومنحتها حمولة دلالية غير مسبوقة. ففي سياق ترسيم الحدود بين الشرعيات المتنازعة، غدت العمامة «علامة سيميائية» تقرأ عبر اللون والبنية والهيئة: سوداء للدلالة العباسية/العلوية، وخضراء في المخيال الفاطمي، وبيضاء لعموم الناس، ثم بيضاء للهاشميين، بما يجعلها رمزاً سلطوياً/دينياً يحدد مواقع الانتماء ويشيّد مراتب الهيبة والشرعية.

يذكر ابن كثير في حوادث سنة أربع ومائتين (204 هـ) أن المأمون لما قدم أرض العراق تحولت عمامة أهل بغداد إلى الخضرة، وجعلوا يحرقون كل ما يجدونه من السواد... ثم أنه أمر بعمامة سوداء، فألبسها طاهر بن الحسين (أبرز ولاته وقواده)، ثم ألبس بعده جماعة من الأمراء السواد، فلبس الناس السواد وعادوا إلى ذلك [البداية والنهاية (273/10). ويذكر السيوطي فيقول أنه في سنة 773هجرية وبأمر من الملك الأشرف شعبان بن حسين ملك مصر والشام، وجعلت العمامة الخضراء علامة تميز الأشراف: آل البيت عن باقي أفراد مجتمعاتهم (Dresch, 2009).

وبهذا الانتقال من اللباس «المحايد»، استقرت العمامة أداة ترميز سياسي وديني واجتماعي، وما تزال معانيها الراهنة تستقي قوتها الرمزية من تلك اللحظة التأسيسية في المخيال الإسلامي (الصراع الأول). ومما لا شك فيه أن العمامة في سياقها العربي والإسلامي طرأت عليها تحولات كثيرة رافقت التطورات التي عمت العالم العربي بأسره تبعا للتبادلات الاجتماعية والجيوسياسية التي تعاقبت على العالم العربي خلال عصور متفاوتة، ولاحقا ما

جسدته الحدود الجغرافية بعد تقسيمات سايكس بيكو عام 1916، حيث أصبح لكل قطر في الفضاء العربي زي خاص بأهله يميزهم حتى عن شركائهم في الإقليم من الأمصار العربية الأخرى. فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ نجد العقال هو السائد في دول الخليج العربي وبعض مناطق الشام، والطربوش والكوفية في لبنان وفلسطين ومصر وبعض دول المغرب العربي والعمامة في اليمن والسودان وعمان والعراق وأجزاء من قبائل المغرب العربي.

لكن تجدر الإشارة في هذا السياق أنه رغم التحولات التي طرأت على الملابس العربية بشكل عام، إلا أن العمامة لاتزال تحظى بالكثير من الرمزية التي اكتنزتها طوال عقود من الاحتفاء بها، ولايزال من يلبسها يحظى بشيء من الاهتمام، أو بمعنى أخرى؛ يتوجب عليها أن يعطيها حقها؛ فهي لاتزال تضفي على لابسها بعض ما اكتنزته من الدلالات الاجتماعية والدينية التي أنعملت في المخيال الشعبي طوال قرون. فقد كانت لها ولاتزال مكانة كبيرة عند العرب، ولا تزال في مناطق واسعة من العالم العربي تحمل معاني الشرف والرفعة، فإذا أُهِينت لحق الذل بصاحبها، وإذا هضم الرجل وأُمِن ألقى بعمامته على الأرض وطلب بإنصافه (علي، 1993). وهو تقليد لايزال في اليمن حتى اليوم.

ثالثا: العمامة ... المكانة والرمز في المجتمع اليمني

نعرف سلفا أن الملابس بشكل عام ومن بينها غطاء الرأس كانت في تشكلها الأول ضرورة عملية لحماية الوجه والرأس من الشمس والبرد القارس وغبار الصحراء؛ لكن هذه الوظيفة العملية سرعان ما تجاوزت حدود الحاجة المادية لتصبح رمزاً ثقافياً واجتماعياً عميق الدلالة. فقد ظلت العمامة عند العرب جنبا إلى جنب بوصفها حاجة وضرورة تفرضها البيئة والطقس من لوازم مروءة الرجل، وبها يبرزُ جماله، ويحسُن بين القوم وضعه، ويرتفع مقامه، حتى أُثِر عن عمر بن الخطاب أنه قال: "العمائم تيجانُ العرب" (الجاحظ، 1926).

تدلل الدراسات الأثرية والتاريخية إلى أن أقدم أشكال العمة في اليمن القديم يعود إلى حوالي القرن الأول قبل الميلاد، وظهرت منقوشة على وجه عملة نقدية سبئية، نقش عليها رأس شخص يعتمر غطاء رأس عربي أطلق عليه الباحثون اسم العمة اليمنية القديمة (سيدوف، دافيد، 1990). وقد عُرفت هذه العصابة عند المعينيين والسبئيين ما بين القرن الأول إلى الثالث الميلادي. والأرجح أن هذا النوع من العصائب استخدمه عامة الناس من فلاحين وصيادين ومحاربين، نظرا لظهورها على شواهد القبور التي تصور مناظر الصيد والفلاحة والحرب. أما القتبانيون فقد عرفوا عددا من أغطية الرأس منها عصابة لبسها الجمالة تلتف حول الجبهة ويتدلى طرفها ليغطي مؤخرة الرأس بين الأذنين (باعليان، 2014). ويسمى لبس العمامة بهذه الطريقة بـ "الاعتجاز" أو "الاقتعاط" من فعل قعط العمامة على رأسه دون أن يلفها حول حنكة. وثمة نوع آخر من العصائب عرفه اليمنيون خلال القرن الأول للميلاد، وهو أن يعصب الرجل رأسه من أعلى بحزمة قماش، فيلفها على استدارة رأسه، ثم يلوي أحد طرفيها على جوانب الوجه، بينما يبرز طرفها الآخر على شكل مثلث يطير في الهواء خلف الرأس. وهذه الطريقة في اللباس تسمى بـ "التحنّك" و "التلحي" (مطلوب، 1995).

ومع ما توصلت إليه الكشوفات الأثرية في اليمن، إلا أنه يصعب تحديد تاريخية الملابس برمزيتها السياسية والاجتماعية قِدَم الحضارة اليمنية.. فقد ظلت الملابس إحدى الدوال على تلك الحضارة المتوارثة عبر تعاقب

العصور مع إضافة وتعديلات تفرضها متغيرات تطور الإنسان، والاحتكاك بالشعوب والدول. وقد ساعد على ذلك أولاً: بيئة اليمن القاسية والمتنوعة، وثانياً: الموقع الجغرافي الهام لليمن، المطل على بحري العرب والأحمر، ولقرب اليمن من القارة الإفريقية من الجنوب والغرب، واتصالها عبر المحيط الهندي بالشعوب الآسيوية من الشرق، فضلا عن الاتصال البري منذ القدم مع بلاد الشام والعراق ومصر، وما لذلك من دور مؤثر ومتأثر في الكثير من العادات والتقاليد وتنوع اللباس (الاصبحي، 2005).

لم تكن العمامة مجرد غطاء للرأس في اليمن وإن بدت للوهلة الأولى أنها كذلك، بل كانت تمثل الصورة البصرية الجامعة لقيم القبيلة مثل الشرف والكرم والرجولة والحضور، وكانت تُكمل هيئة الرجل جنباً إلى جنب مع الخنجر والسلاح الشخصي، وربما ظل اليمني دون جنبية أو سلاحا شخصيا، لكنه كان لا يظهر أمام الناس حاسر الرأس دون ما يغطي غطاء يعتمر رأسه، وهو اليوم لايزال يفعل ذلك، جنبا إلى جنب مع ما يسمى بـ "البندق أو الآلي" (السلاح الناري)، فهي تُظهر مكانة صاحبها داخل المجتمع القبلي، وهي من جانب آخر موروث جمالي يضفي طابع الحضور والوقار على لابسها، حيث كانت تُصمم بألوان وأشكال تعكس الهوية الشخصية أو القبلية. وهي وإن توارت نوعا ما في العقدين الآخرين مع تزايد حالة التمدن وتحديدا في الحواضر والمدن، إلا أنها عادت مرة أخرى إلى الواجهة مع ما تعيشه اليمن من حالة الاستقطاب والفرز المجتمعي والطبقي.

في السياق اليمني المعاصر، تؤكد الأمثال الشعبية هذا التمايز الطبقي المرتبط بأغطية الرأس، أنه لايزال حاضراً، ففي المثل اليمني الدارج يُقال: "الفقيه بَرّ بُوني، والمقبّع شعير"؛ والبر البُوني: نسبة إلى البُون، وهو حقل واسع في شمال صنعاء مشهور بكثرة مزارعه، وجودة ثماره، ويُعدُّ بُره من أجود أصناف البرّ في اليمن، والمقبّع: هو الرجل الذي يضع على رأسه قبعاً على نحو مغاير لوضع العمامة التي يضعها الفقيه، وهو لباس عامة الناس من القبائل وأصحاب المهن المختلفة في اليمن. والفقيه هي إشارة إلى طبقة تضم الفقهاء والقضاة كانت تدير شؤون الإفتاء والقضاء في المخاليف اليمنية أثناء حكم الأئمة في اليمن ولاتزال فئة اجتماعية حاضرة حتى اليوم في المجتمع اليمني. والأصل في المثل أن امرأة تطلقت من زوجها، وكان مقبّعاً - ثم استخلفها رجل آخر - وكان فقيهاً - فوجدت الخلف خيراً من السلف فقالت: (الأكوع، 2004).

ما عاد لي بالمقبّع بعد ما شفت الفقيه

أما الفقيه برّ بوني، والمقبّع شعير

وُضِعت عناصر عديدة مثل (نوعية الأقمشة، اللون، طريقة لف غطاء الرأس) لتكون الزيَّ المعرَّف به للفئات الاجتماعية المختلفة خصوصاً في فترة ما قبل قيام الجمهورية اليمنية، وبين هذه العناصر جميعها يكتسب الخنجر (الجنبية) وغطاء الرأس أهميةً خاصةً في التمايز الاجتماعي، فيصير شكلُ غطاء الرأس رمزًا للمكانة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تمامًا مثلما هي الجنبية، وفي الأمثلة الشعبية يرد غطاء الرأس كرمزٍ للفئة التي ترتديه، كما ورد في المثل الذي ذكرناه سابقًا (قاسم، 2005).

يعد موضوع الدلالات الاجتماعية للملابس في الدراسات الاجتماعية من الموضوعات الهامة التي من خلالها يمكن أن نعرف كثيرا من الجوانب بحياة الأفراد، فهي علاوة على كونها وسيلة للتزين صارت تلبي العديد من الحاجات

حيث يمكن أن نعرف كثيرا الجوانب المتعلقة بحياة الأفراد، وكيف يعبر الأفراد من خلالها عن مكانتهم الاجتماعية وموقعهم الاجتماعي (الحيمي، 2005). وفي المقابل، لم يحدث تراجعٌ مماثل في الدلالة الاجتماعية لألبسة الرأس في اليمن، وذلك لارتباطها التكويني بالموروث الشعبي، وعادات اليمنيين وتقاليدهم. وهو ما عمل على تنامي الدلالة الاجتماعية لـ "العمامة". فمن خلال نوعه وطريقة ارتدائه، يحيل على المستوى الاقتصادي لمن يرتديه، كما يحيل على مكانته ومستوى ما يحظى به من وجاهةٍ في محيطه الاجتماعي. بل ويحيل على المكان الذي ينتمي إليه الشخص، لاختلاف طرائق ارتدائه من منطقة إلى أخرى، ومن قبيلة إلى غيرها (عبده محمود المنصوري، 2025).

فعلا سبيل المثال: لا تجد "المشدة أو الدسمال" تلبس في المناطق الشمالية أو الشرقية، فقط تجدها في المناطق الوسطى والغربية والجنوبية (الحديدة – تعز – لحج – عدن وما حلوها من الريف) وقد كانت لبس السلاطين والمشيخات فيما كان يعرف بسلطنات الجنوب.



الصورة رقم (2): من اليمين صورة لفرد يعتمر الدسمال من مدينة تعز، والآخر يعتمر المشدة. المصدر: السوشل ميديا

يشير عبد العزيز المقالح إلى أن اليمن يمتلك تنوعًا فريدًا في أشكال وألوان العمائم، حيث لا يتفق اثنان على نفس طريقة اللف، مما يعكس إحساسًا بالفردية والهوية القبلية، يقول أيضا: "ولا أخفي إنني أقف في كثير من الاجتماعات العامة حائرا مندهشا للتنوع في استخدام غطاء الرأس الواحد، وفي وضعه على الرأس. وقد حاولت البحث عن شخصين يتفقان على وضع غطاء الرأس المصنوع من القطن أو الصوف أو الحرير بطريقة واحدة، فلم أجد. ويكاد هذا التنوع في لف غطاء الرأس يكون حالة نفسية يحتشد فيها الإحساس بالذاتية، حيث يتمسك كل شخص بأسلوبه المختلف والمتميز في طي الغطاء الواحد" (المقالح، 2005). وما ذكره المقالح قد يبدو صحيحا إذا ما نظرنا إلى عامة الناس، لكن الأمر ليس كذلك؛ إذا أن للعمائم أشكالها المتعارف عليها، ولا يمكن لكبار القوم والمشايخ والأعيان والوجاهات والمتصفين بالسادة والقضاة والفقهاء وغيرهم، أن يلبسوا ما يلبسه عامة الناس، لا شكلا، ولا لونا.

تلعب العمامة في المجتمع اليمني القبلي دورًا محوريًا في ترسيخ الانتماءات والهيبة الاجتماعية. فهي تعبر عن المكانة والهيبة، وتستخدم في المناسبات الاجتماعية كرمز للوحدة والهوية القبلية. كما أن طريقة ارتداء العمامة وألوانها تعكس الانتماء القبلي (أبو غانم، 2007). وهذا يتوافق مع نظرية بيير بورديو في السلطة الرمزية، التي ترى أن الرموز الثقافية مثل اللباس تُستخدم لترسيخ التراتبية الاجتماعية (Bourdieu, 1984). وتشبه وظيفة العمامة في اليمن رموزًا دينية واجتماعية في ثقافات أخرى، مثل "داستار" السيخي الذي يحرم نزعه، أو العمامة في إيران التي ترتبط بالولاية الدينية (Singh, 2004). هذه الرموز تؤكد أهمية اللباس كأداة للسلطة والهوية. ومن ناحية أخرى، تظهر علاقة "العمامة" بـ "الجنبية" الخنجر اليمني، في صورة من الاقتران والتلازم بينهما؛ فغالباً ما يرتدي الوجهاء وشيوخ القبائل قطعتين من القماش، الأول يُلَفّ "عمامةً" على الرأس، والثاني يُثْنى ويُوضع فوق

الكتف، كما نجدها عند الشيخ عبدالله بن حسين الأحمر وأبنه صادق وحمير كبار مشايخ حاشد، والشيخ سنان أبو لحوم والشيخ عبد العزبز الشايف وابنه ناجي والشيخ كبار مشايخ بكيل، وبعض مشايخ مذحج كالشيخ عبد القوي سالم الحميقاني، وغيرهم كالقاضي عبد الكريم العرشي والشيخ عبدالله بن مبارك النهدي، وفي محافظات كالبيضاء ومأرب وشبوة وأبين يحل أحيانا محل القماش الذي يُثْنى فوق الكتف، ما يسمى بـ "الحبية" وهي قطعة قماش دائرية الشكل تعلق علي الكتف، لها شرابيب صغيرة تحيط بها كاملة.



صورة رقم (3) مجموعة من مشائخ وقضاة اليمن، من اليمين القاضي العرشي ثم يليه الشيخ الأحمر والشيخ الشايف والشيخ عبدالقوي الحميقاني والشيخ النهدي والشيخ صالح فريد العولقي. المصدر:
(الشيخ الأحمر، 2014؛ 14 أكتوبر، 2006؛ يمن برس، 2025؛ الأمناء نت، 2022؛ وكالة الصحافة اليمنية، 2023)

تتجلى هذه الرمزية بوضوح في المقارنة التي قدمها الباحث سعيد ثابت بين طريقة ارتداء الشال لدى شخصيتين بارزتين في التاريخ اليمني المعاصر: القاضي عبد الكريم العرشي والشيخ عبدالله بن حسين الأحمر. وننقل المقارنة كما هنا لأهميتها في سياق بحثن. يقول: "فطريقة لبس الشال لدى الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر تعد من الطرق التي يشترك معه فيها عدد محدود جدا من مشائخ القبائل ممن ذكرنهم، لعل أبرزهم الشيخ عبد العزيز الشايف.

يلاحظ هنا أن الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر وهو يتميز بلف شاله "قماش" حول كتفه، لم يظهر في أي موضع أنه قد قام بوضع طرف شاله، الذي في العادة يلفه حول جنبه الأيمن ليصله إلى كتفه الأيسر، لم يلاحظ أنه لفه حول جنبيته مثلا، وهي طريقة كان يستخدمها الإمام وبعض أفراد العائلة المالكة، مما يشير إلى موقف فكري ربما من الشيخ الأحمر اتجاه طريقة لف الشال من قبل المنتسبين إلى الإمامة الذين هم في الأصل يقفون على مرتبة الهاشميين، ولهم طرقهم المتميزة والمتشابهة في أحيان أخرى، مع القضاة والفقهاء. وحيث أن الشيخ الأحمر هو القادم من المربع القبلي الذي يحتل أكبر مساحة في اليمن، والمنتسبين إلى فئة القبائل، وهم الأغلبية بالنسبة لفئة الهاشميين والقضاة والفقهاء، وأصحاب المراتب الدنيا، وربما أنه يدرك جيدا رمزية وضع الشال بالذات الطريقة التي يضعها الهاشميون، ومن ثم فإنه لا يهاب الإقدام على مثل هكذا خطوة، وإنما هو احترام لمعايير قيمية وضعها المجتمع اليمني في مرحلة تاريخية معينة، وهو ما سيؤدي إلى إثارة جدل ونقاش وتساؤلات حول دلالات عمله ذلك، لاسيما وأنه يحتل موقعا سياسيا واجتماعيا متقدما في الحياة الوطنية، أما بالنسبة للقاضي عبد الكريم العرشي، فإنه يضع شالا على كتفه الأيسر بطريقة يقسمه إلى نصفين، الأول يكون مسدولا على ظهره، والآخر على جانبه الأيسر من جهة صدره (سعيد، 2005).

ثم يضيف أنه من هذه المنطلقات نستطيع فهم الجانب النفسي والسلوكي في ملبس كل من القاضي العرشي والشيخ الأحمر. يتميز الطاقم اللباسي المكون لزي الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر بالحضور الهائل وكثرة اللوازم والتوابع والحضور الزاهي للألوان والتركيز المتناغم للمزخرفات والمنمنمات، وكذا في تناسق الزي مع بشرة الشيخ ومشيته وموقعه الاجتماعي، بما يمكن وصفه إجمالاً بأنه حضور لباسي متسق وأنيق ومقنع أصبح الآن موضة لأزياء العرسان في مدينة صنعاء على وجه الخصوص وصار إحدى السمات الواضحة لشخصية الرجل ومشواره السياسي. فثبات الشيخ على هذا الملبس يقابل بثباته على الكثير من المبادئ والقضايا والمواقف، كما أن اهتمامه بأشيائه ولوازمه المتعددة يفسر على المستوى الإجرائي، إمساكه بزمام المشيخة القبلية، والزعامة الحزبية والرئاسة البرلمانية. في المقابل نجد القاضي عبد الكريم العرشي، يميل إلى التخفي نوعاً ما، إلى اختيار الألوان غير الملفتة، وهو رغم حضوره النفسي العميق في ميدان نظره، إلا أنه يتعمد بساطة الحضور على مستوى الألوان، وكذا متعلقات الزي، حيث في أغلب الأحيان يكون عبارة عن دجلته الطويلة وعمامة فوق رأسه. مقابل ذلك تراه في حياته السياسية حيث لا يجمع غالباً في حياته السياسية بين أكثر من موقع، كما لم يبلور لنفسه ديارا وجماعة يحرص على حضوره القيادي بينها، كما أنه اعتزل المواقع منذ سنوات (سعيد، 2005).

يرى أن سعيد أن القاضي العرشي يتعمد أن يظهر من الجبين جزءاً أكبر من الجزء الظاهر عند الشيخ الأحمر، والأول دليل دقة وتمحص (كما هو حال إدارة العرشي لجلسات تقنين أحكام الشريعة أثناء رئاسته لمجلس الشعب التأسيسي). فيما الثاني دليل "ذكورة وبت" (وهو حال إدارة الشيخ عبد الله لجلسات مجلس النواب، وكذا فصله خصومات القبائل). ينبئك زي القاضي العرشي عن رجل ينام القيلولة، فيما التركيب المعقد والمحكم لزي الشيخ الأحمر مؤشر على أنه ليس كذلك، لأن ديوان الشيخ بانتظار الشيخ كميدان زعامة تنطلق فعالياته عقب الصلاة والغداء. العصا في يد الشيخ دليل زعامة الراعي الذي بعده رعية كما أن كثرة معلقات زيه من قبع (مشدة) وشال طويل ملفوف على ظهره دليل على الحشم والحوار والمنعة والأتباع. على عكس ذلك أمر القاضي العرشي. أما بالنسبة لعمامة القاضي غير المتدلي منها شيء ففي فهم اللزوم والإنصات والالتفات فيما تفرض، عمامة الشيخ عليه رزانة يتوجب معها التفاتة للضوضاء، وأن يدافع في ذهنه أمور واضحة والحكم الجاهز (سعيد، 2005)

وهكذا نرى كيف تتحول العمامة في المجتمع اليمني من مجرد قطعة لباس إلى نظام رمزي معقد يحمل دلالات متعددة، تتراوح بين الوظيفة العملية والرمزية الاجتماعية والسلطة السياسية. فهي ليست مجرد رمز ثقافي عميق الجذور، بل أداة فاعلة في إنتاج وإعادة إنتاج التراتبية الاجتماعية والهيمنة الرمزية في المجتمع اليمني المعاصر. وتؤكد هذه التحليلات أن العمامة تظل علامة سيميائية حية تتفاعل مع التحولات الاجتماعية والسياسية، محتفظة بقدرتها على إنتاج المعاني وترسيخ السلطة عبر الأجيال؛ الأمر الذي يمهّد لفهم تجلياتها الأدائية والعملية في الحياة القبلية الراهنة.

وعلى مستوى الممارسة الاجتماعية الحية، تتجلى هذه الرمزية في وقائع يومية راسخة: فإذا وقعت الحرب بين قبيلتين تُرفع العمائم في الهواء لكي يراها المتقاتلين، دلالة على أن يوقفوا الاقتتال، واستخدام العمامة دون غيرها لما تحظى به من رمزية، فالأطراف المتصارعة تعرف ماذا يعني رفع العمامة. ومن تجليات الدلالة الاجتماعية للـ "العمامة" في اليمن، ارتباطها بمعنى "الجاه". فحينما يلقيها الشخص أمام المتخاصمين، قائلاً: "بجاه الله هذه

عمامتي"، فإن معنى ذلك أنه يُلِحّ على قبولهم بالصلح، وعلى أن يتولى حلّ القضية التي يختصمون فيها. ومن دلالاتها أنها لا تزال اليوم في الكثير من القبائل اليمنية، عندما يموت شيخ القبيلة وفي أثناء دفنه في المقبرة، يرمي أبناء القبيلة عمائمهم على رأس ابنه الذي سيتولى رئاسة القبيلة من بعده، في إشارة إلى تسليم شرعية المشيخة القبلية وعدم منافسته على الأمر، وهي نوع من الشرعية السياسية.

ونقول في مجتمعنا القبلي في اليمن "عمموا فلان"، أي شيخوه، وإذا لبس أحدهم العمامة وظهرت بشكل جيد على رأسه يُقال: عمامة شيخ دلالة على أنها أعطت حضور للابسها كحضور شيخ القبيلة، ويقول الشعر الشعبي: (شعر متداول):

إن موت يا راسي قد الموت يهناك

وإن عشت يا راسي كسيتك عمائم

وهي دلالة على أنه لا فرق بين الموت والحياة للابس العمامة، فإن مات فقد قضى حياته في شرف وعزة وكرم، وإن مات كسى راسه عمائم، والعمائم هنا هي إشارة إلى الهيبة والمواقف التي يتزعمها الفرد في مواطن الشرف والكرامة التي تعتبر العمامة رمزية لها. وربما جاء مسمى العمة أو العمامة من إدارة العامة أو من يشرف على شؤونها. هذه الأفعال والإشارات لا تعمل كحوادث متفرقة، بل تتآلف في "سجل" أدائي-رمزي يضبط المعنى والشرعية داخل الفضاء القبلي، وهو ما ينسجم مع ما يقترحه التحليل الأنثروبولوجي المعاصر.

في هذا السياق، يرى (بول دريش) أن للقبيلة اليمنية "سجلاً" لغوياً وأدائياً مميزاً يعمل موازياً لخطاب الدولة؛ وقد برز عبر مؤتمرات قبلية مزجت الشعر الشعبي والزوامل، مولِّدةً فضاءً سياسياً بديلاً ينتمي إلى الرمز والعرف أكثر من انتمائه إلى فضاء الدول. في هذا الفضاء تتقارب "الأعلام" البصرية للهوية القبلية - كالعمامة والخنجر اليمني والسلاح الشخصي والنسب - والأعلام السمعية والحركية كالشعر والزوامل، لتشكّل هوية مشتركة عابرة للقبائل والمناطق عبر توحيد العلامات وتعويمها كهوية جامع. وعليه، لا تُقرأ العمامة في اليمن بوصفها زياً تقليدياً فحسب، بل كعلامة فاعلة داخل هذا "السجل القبلي" - أي النسق المعياري الذي ينظّم الانتماء والحماية والشرعية واللجوء - حيث يعمل الرمز بقدر ما يمنح صاحبه أهلية تمثيل الجماعة والتكلم باسمها. من هنا تُفهم ممارسات تنصيب الشيخ بإلقاء العمائم على رأس الوريث، وأدوار العمامة في الوساطة ووقف الثأر، باعتبارها أفعال ترميز تُنتج الشرعية ضمن نسق الوجاهة والتحكيم القبلي (Dresch, 2009).

رابعاً: العمامة من الرمز الثقافي إلى رمز للسلطة السياسية والدينية

شهدت العمامة في اليمن الكثير من التحولات، من رمز ثقافي تقليدي إلى أداة للسلطة السياسية والروحية عبر التاريخ. ففي العصر العباسي وتحديداً في ولاية معن بن زايدة الشيباني على اليمن، فُرض على أهلها ارتداء العمامة السوداء شعار الدولة العباسية. وحين قامت دويلات مستقلة في اليمن، اتخذت بعضها لفترات طويلة شارات خاصة بها كالدولة الصليحية والرسولية، فالأولى تأثرت في زيها بالدولة الفاطمية، والثانية تأثرت في زيها بالدولة الأيوبية، وقد اختفى هذا التقليد بعد انتهاء حكمهما (الأصبحي، 2005).

خلال تلك الفترة وما تلاها من صراع بين الدويلات في اليمن أخذ الزي الرسمي يتطور ويكتسب رمزيته السياسية، حتى تجلت أبرز صوره مع حكم أسرة بيت حميد الدين. وتبدأ أولى معالم هذه الرمزية مع بداية حكمهم حين تبين لهم أن شعار العباسيين يعتم به الناس (العمامة السوداء)، ولما كان الأئمة على خلاف مع العباسيين قصروا ارتداء العمامة السوداء على فئات النجارين والحدادين وعمال البناء، ومن على شاكلتهم من المهنيين. أما الجزارين والحلاقين والحاكة فيلبسون عمائم من نوع آخر تسمى المحشة، ولذلك دلالته الفاصلة التي تضع هذه الشريحة في أسفل السلم الاجتماعي (الأصبحي، 2005).

كان الأئمة قد صنفوا المجتمع إلى ست درجات، أعلاها العائلة الحاكمة، ويليها السادة، ثم القضاة والتجار وشيوخ القبائل، وضباط الجيش... وجعلوا المزارعين وباعة الخضروات والخبازين في الدرجة الخامسة، وليس هناك درجة أدنى من درجة هؤلاء سوى يهود اليمن. وقد استتبع هذا التصنيف تميز كل درجة بزي خاص بها، فالإمام يرتدي عمامة بيضاء ذات عذبتين أما بقية السادة فعمائعهم بدون عذبة، فيما تكبر لفتها عند عمامة القضاة، وفيما عدا العامة فلا يختلفون في زيهم عن الإمام وسيوف الإسلام (الأصبحي،2005).

يلبس الإمام وأولاده حلة السادة الهاشميين مع فوارق تميزهم في طريقة اعتمار العمامة، فأولاد الإمام في العادة يلبسون عمامة عليها عذبة واحدة من الخلف إلى نصف الظهر إشارة إلى أنهم أولاد الإمام، بينما عمامة الإمام لها عذبتان: عذبة من أعلى تهبط إلى خده الأيسر وعذبة من الخلف وهذه إشارة خاصة بالإمام (النعمان، 2003).

أما المشايخ فليس لهم زي موحد كما للسادة والقضاة لأنهم يرتدون أزياء تختلف إلى حد ما عن ملابس أفراد القبائل، كما أن المشايخ والقبائل تتعدد هيئات ملابسهم وألوانها حسب المناطق التي ينتمون إليها، فقد كان سائداً في المناطق الشمالية ما يسمى بـ "القبع" كغطاء للرأس، وهو عبارة عن قطعة قطنية مصبوغة بالنيل تلف حول طاقية، ولم يكن القبع مقتصراً على القبائل بل كان يلبسه العديد من الحرفيين، وفي المناطق الجنوبية يلبس المشائخ والقبائل – مع اختلاف نوعية وقيمة القماش – غطاء للرأس يسمى "مشدة" (رداء الدولة في اليمن).

يجدر بنا الإشارة في هذا السياق ومن خلال متابعتنا للحملة الإلكترونية التي نظمها بعض المؤثرين والمثقفين اليمنيين على السوشل ميديا حول الدلالات العنصرية لما يسمى بـ "القاوق" وتعليق البعض على أن القاوق كان لباس يمني ولا علاقة لها بالتقسيم الاجتماعي الذي فرضه الإمام، وأن القاوق كان لباس كل من القاضي الإرياني والقاضي الزبيري ومحمد أحمد النعمان وزيد الموشكي، وكل هؤلاء كان من طلائع ثورة 26سبتمبر. من المهم القول: أن القاوق مفردة تركية وسبق وتناولنا معانيها، بمعنى أنه لفظ جاء مع قدوم العثمانيين إلى اليمني. الأمر الثاني: كل الأسماء المذكورة وإن كانوا قد ثاروا على الإمام، لكنهم كانوا محسوبين على طبقة، ولاءات طبقية (الفقهاء والقضاة والخاصة)، وهو التقسيم التي أقرته الإمامة في اليمن، ليصبح بعد ذلك عرفاً وحدودا اجتماعية. فالإرياني كان من عائلة يعمل كبارها لدى الإمام ككتاب ومعلمين وحكاماً، والموشكي عمل مدرساً لبعض أولاد وأحفاد الإمام يحيى، وعين في مرات قاضيا وحاكما في منطقة شرعب ويفرس في لواء تعز، فقد كان من المستحيل أن يعمل هؤلاء مع الإمام دون أن يلبسوا القاوق. وكقرينة تدلل على ما ذكرنا، يروي الأستاذ احمد جابر عفيف من منطقة تهامة أنه كان يرتدي قبل الثورة السماطة الي يرتديها أهالي مدينة تعز وكان منظره ملفتا للنظر وهو داخلا إلى مدينة صنعاء بعد أن طلبه الإمام للسفر إلى مصر لحضور مؤتمر إعداد المعلم، وقد اشترط عليه لبس القاوق لكي يسمح له بالسفر، وهو ما فعله (أبو أصبع، 2005).

كان المجتمع اليمني قبل الثورة ينقسم إلى شرائح مغلقة أو شبه مغلقة؛ فيصبح ابن القاضي قاضياً ولو كان لا يعمل بالقضاء، وكذلك المشايخ بالوراثة حيث يصبح أكبر ولد في أسرة الشيخ من مشايخ القبيلة. أمّا الصناع وأصحاب الحرف والمهن فلا يمكن لأفرادهم أن ينتقلوا إلى المواقع الوظيفية أو الاجتماعية للشرائح الأعلى مهما كان مستواهم الاقتصادي؛ لذلك كان لهيئة اللباس أهمية فاصلة في تمييز الشرائح الاجتماعية عن بعضها. وقد فُرض نظام صارم للناس ليكون علامة بصرية جازمة، وبناءً على الهرمية الاجتماعية فالمكانة المحترمة يجب أن تحظى بما تستحقه من احترام بمجرد وقوع النظر على صاحبها، وأي مظهر للغنى غير متوافق معها يجب عدم الإعلان عنه (سعيد، 2005).

تقوم إيديولوجيا اللباس في اليمن قبل الثورة على تمييز الشرائح والفئات الاجتماعية التي كان ينقسم إليها المجتمع اليمني وفقاً لتقسيمات وعوامل اقتصادية ودينية ومهنية؛ ففي المرتبة الأولى كانت طبقة الهاشميين المنتسبين إلى آل بيت رسول الله، الذين مكّنهم احتكارهم منصب الإمامة من السلطة السياسية المعتمدة على الناحية الدينية من تأسيس قوتهم الاقتصادية وفرض نظام الولاء والطاعة والاحترام لمنتسبيها بصرف النظر عن المستوى الاقتصادي أو المنصب الذي يشغله السيد أو عن المهنة التي يزاولها (الشرجبي). تأتي في المرتبة الثانية في التسلسل الاجتماعي شريحة القضاة، وأفرادها يشتركون مع السادة في الثقافة والتعليم الديني وفي الزي المميز لهم، وهي شريحة غير متجانسة تلقى احتراماً من الناس لمكانتها العلمية. ثم تأتي شريحة المشايخ و(السلاطين في الجنوب) وهم زعماء القبائل وأعلى سلطة فيها، ثم يأتي القبائل والفلاحون، وفي نهاية السلم الاجتماعي يأتي الصناع وأصحاب المهن والحرف (رداء الدولة). وحيث كان الأئمة قد صنفوا المجتمع إلى ست درجات: أعلاها العائلات الحاكمة، يليها السادة، ثم القضاة والتجار وشيوخ القبائل وضباط الجيش، وجعلوا المزارعين وباعة الخضروات والخرازين والجزّارين في الدرجة الخامسة، وليس هناك درجة أدنى من درجة هؤلاء سوى يهود اليمن (رداء الدولة). وقد استتبع هذا التصنيف تميزَ كل درجة بزي خاص بها، حيث أصبحت العمامة العلامة البصرية الأساسية للتمييز بين هذه الطبقات؛ فهي لم تعد مجرد غطاء للرأس، بل تحولت إلى نظام رمزي معقد يحدد مكانة الفرد ومستوى احترامه في المجتمع.

وإلى أبعد مما أوضحه الباحثون في الشأن الطبقي، فقد تعدى هذا المفهوم حدود الملبس والمناصب والوظائف إلى التميز في اختيار الأسماء للأشخاص، إذ ليس من حق جزار أو حداد أو حلاق أن يُسمى بأسماء النخبة الحاكمة، ما يجعل الأسماء في هذه الفئة تدور بين اسم "برقوقة" و"مرجان". لم تكن الرمزية السياسية للملابس في عهد الأئمة نابعة من أصول الشعب، ولا تمثل اقتناع أبنائه، فجاءت قراراً فوقياً طبقياً، مستفزاً لمشاعر المواطن وكرامته وحقوقه الإنسانية، الأمر الذي رسم صورة قاتمة لتلك الرمزية السياسية للملابس لدى المواطن وبات يكرهها ويبغض من يلبسها لاقترانها بالمظالم والتمايزات الطبقية، مع الأخذ في الاعتبار أن تلك الكراهية خفت حدتها بعد مضي بضع سنين من قيام الثورة (الأصبحي، 2005).

جاءت سلطة الأئمة في أواخر القرن العشرين حاملة معها العمامة والدجلة الطويلة لتمثل للناس سلطة المرجعية الدينية، بعيدة عن بنطلون وطربوش الأتراك الذين مثلوا سلطة سياسية، ثم مرت اليمن بتطور سياسي مختلف، وهو قيام ثورة 26 سبتمبر فكانت بذلة الرئيس السلال تعني قوة ثورية ودليل على رفض أزياء الأئمة من ناحية، وتأكيد على أن قادة العمل السياسي الثوري في اليمن قد تبدلت قناعاتهم تجاه الأزياء نتيجة احتكاكهم بنظرائهم في القاهرة ودمشق وبيروت (قاسم، 2005).

فقد أعلنت الثورة ضمن أهدافها العمل على إزالة الفوارق والامتيازات بين الطبقات - حيث كان المظهر الصارخ للامتيازات والفوارق بين الطبقات يتمثل في اللبس - ولأن الثورة قامت لتستبدل النظام الملكي الإمامي بالنظام الجمهوري وإنهاء احتكار السادة للسلطة، فقد كانت النقمة منصبة على هذه الشريحة التي كانت تشكل النخبة السياسية، وأصبح لباس الإمام والسادة والقضاة رمزاً للنظام القديم. وعلى ذلك قامت الإذاعة لفترة من الوقت بإطلاق ما أسمته "العمامة النجسة"، ويبدو أن الرئيس السلال أول رئيس للجمهورية قد أطلق هذه التسمية، لكنه تراجع عن قوله عندما احتج بعض أصحاب العمائم من مؤيدي الجمهورية، حيث أوضح أنه لم يكن يعني سوى بيت حميد الدين (أبو حاتم، 2005).

يروي الشيخ سنان أبو لحوم في مذكراته أنه أثناء وصوله إلى صنعاء عقب قيام ثورة سبتمبر وصل إلى القصر الجمهوري، وبعد تناول العشاء دخل لينام في غرفة مقابلة لمكتب الرئيس السلال فيها حوالي ستة سرر، فوجد الشيخ يحيى منصور بن نصر قد لبس بذلة "كوت وبنطلون"، قال له: "ما هو هذا يا شيخ يحيى" أثناء دخول البيضاني الغرفة، فقال البيضاني: "هذا لبس الأحرار الشرفاء وليس لبس الرجعيين"، فقال له: "كذاب" وقلب البندقية، تدخل الحاضرون وسمع السلال ما جرى فجاء إلى الغرفة وصاح موجهاً كلامه للبيضاني: "إحنا نشتي نداوي الذي خارج، وأنت تخرب الذي داخل (أبو لحوم، 2002).

خامساً: العمامة والإمامة: رمز للسلطة والعنصرية

تاريخياً، وحتى سقوط الخلافة العثمانية على الأقل، يمكن القول أن العمامة ارتبطت بالسلطة السياسية في السياق الإسلامي والعربي الذي أحدثه الصراع العباسي والأموي على السلطة - ولا تزال رمزيتها ورمزية تمثلاتها السياسية كـ (العقال والطربوش والكوفية) حاضرة في بعض الدول الإسلامي والعربية الى اليوم - وعلى الصعيد اليمني وتحديدا في عهد الإمامة الزيدية بشكل خاصة ظلت العمامة رمز سياسي حتى قيام ثورة 26 سبتمبر، حيث كانت رمزاً لشرعية السياسية والسلالية، وعلامة دالة على تميز من يسمون أنفسهم بـ (آل البيت) عن غيرهم ممن لا ينتسبون للسلالة.

ومع سقوط النظام الإمامي وقيام الجمهورية اليمنية، تراجعت العمامة كرمز سياسي، لكنها لم تختفي في أواسط المجتمع القبلي في سياق العادات والتقاليد التي ارتبطت بها، وفي المجتمع الزيدي الهاشمي في سياق مدلولها السياسية والدينية. إذ عاودت الظهور الى المجال العام مع صعود الحوثيين وانقلابهم على الدولة، وإعادة إنتاج رمزيتها كجزء من الدلالة على أحقيتهم في الحكم وانتسابهم إلى عترة النبي، مما يعكس أن ما اكتنزته من دلالات كان حاضرا في الأذهان وإن كان في حالة كمون على مستوى الممارسة.

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه في بقى مدلولها في شقه السلالي العنصري، أنه في الحوزات والمدارس الدينية الصوفية في حضرموت والمكلا وبقية المناطق التي توجد فيها والتي ينتمي القائمون عليها إلى من يسمون أنفسهم بالهاشميين والسادة (آل البيت)، لا تزال العمامة لديهم تأخذ بالسند، ففي مقطع فيديو ظهر الشيخ علي الجفري وهو يروي أن عمامته ألبسها إيه شيخه عن شيخة عن شيخه .... عن رسول الله محمد "جدّه" كما يصفه! (الجفري، 2018). وهذه السردية تعود إلى ما قيل أنها عمامة ألبسها النبي الصحابي علي بن أبي طالب في يوم خيبر.

مما يعني أن علامة النَسَب ممثلة في العمامة تُحوِّل الامتياز السلالي إلى شرعيةٍ سياسية مُعلَنة. هذا المعنى يجد تأصيلاً فقهياً واضحاً في نصوص تُقرِّر امتيازاً موروثاً لمن يتسموا بـ (آل البيت)، الأمر الذي يفسّر الإصرار على

"السند" في لبس العمامة واستثماره في المجال العام. يرى الروائي اليمني مروان الغفوري، إن الجفري استخدم العمامة كرمز فني ليقول عن نفسه إنه لا ينطق عن الهوى، مشيرا إلى أن هنا تكمن خطورة السردية التي قدمها. فالهيمنة من خلال العمامة بدت أكثر تشويقاً وعمقاً من الهيمنة من خلال الأفواج المسلّحة. وهي، أي عمامة آل البيت، لا يمكن الإطاحة بها دون تنوير صلب وجوهري يأخذ ألف عنصر في الحسبان. وأضاف "الغفوري" أنه من الواضح أن الجفري عندما تحدث عن نسب العمامة كان يقصد "العلم اللدني"، لا رقعة الثياب التي أشار إليها (الشبيبي، 2016).

ويعضِّد هذا الاتجاه ما ورد في فتوى عمر العطّاس سنة 1905م، على إثر حالة زواج بين هاشمية وقبيلي؛ إذ يرد فيها أن هناك نوعان من الشرف: الشرف الفطري والذاتي، والشرف المكتسب، وشرف النبي فطري ينتقل إلى ذريته من بعده، بناء على حقيقة أن الله قد اصطفاه للنبوة قبل الخلق. وأضاف العطاس أن أية مأثر يحرزها أي كان لا يمكن ان يكتسب هذا الشرف (البكري، 1953). ومسألة حصر زواج الهاشميات في الهاشميين لاتزال في المجتمع اليمني حتى اليوم.

من منظور تحليل الخطاب، نستشف من كلام الجفري وربطه بين لفظي (جدي النبي محمد، والعمامة) فإن العمامة في هذا السياق توصل دلالات عنصرية متعددة الطبقات. فعلى المستوى السطحي، تبدو العمامة كتقليد ديني أو ثقافي بريء ينتمي إلى المحيط، لكن على المستوى العميق، تحمل رسائل واضحة حول التفوق العرقي والديني للهاشميين. هذا الخطاب العنصري المضمر يعمل بفعالية أكبر من الخطاب الصريح، لأنه يتخفى وراء الدين والتقاليد، مما يجعل مقاومته أو نقده أكثر صعوبة، وكما يشير ستيوارت هول في نظرية التمثيل الثقافي، فإن المعاني المرتبطة بالرموز الثقافية ليست ثابتة أو طبيعية، بل هي نتاج لعمليات اجتماعية وسياسية معقدة (Hall, 1997). في حالة العمامة اليمنية، تم بناء معانيها العنصرية عبر قرون من الممارسة والخطاب الديني والسياسي، حتى أصبحت تبدو كحقيقة مطلقة لا تقبل الجدل.

وعلى هذا الأساس، وإنْ تجنّبت قيادات جماعة الحوثيين عدم لبس عمامتهم الخاصة في المجال العام اتّقاءً لإثارة حساسية الذاكرة الجمهورية لدى اليمنيين وما تحمله من دلالات دالة على العنصرية، فإن غياب الدالّ لا يلغي حضور المدلول؛ فالعمامة "تتكلّم" عبر الممارسة: في خطاب الاصطفاء، في المراكز الدينية والحوزات ومنابر المساجد، وفي إعادة ترسيم الحدود الاجتماعية على أساس السلالة، بما يعيد إنتاج مضمونها التاريخي كامتيازٍ سلالي وولايةٍ مفترضة.

ولتدويل القاوق أو العمامة "الهادوية" كما يسميها اليمنيون، بدأت جماعة الحوثي بتسويقها اجتماعيا من خلال فرضها في المناسبات الاجتماعية العامة والخاصة، جنبا إلى جنب مع تغيير ملامح هوياتية ظل اليمنيون يمارسونها لعقود؛ فعل سبيل المثال لا الحصر: أجبرت الجماعة على عدم تناول الأغاني الوطني والشعبية في المناسبات والأعراس والاحتفالات الطلابية في المدارس والجامعات وحفلات النساء، واستبدالها بفرق الإنشاد التي تردد (التوشيح) في مدح النبي وآل البيت، وقد ألبست تلك الفرق القاوق الهادوي بدلاً من السماطة والمشدة اليمنية، وألبستهم الجنبية من نوع "التوزة" التي تلبس في أحد الجوانب، بدلا من الجنبية اليمنية التي تلبس في المنتصف، وجنبية الثومة لها دلالة سياسية وعنصرية معينة في المخيال المجتمعي، فـ "القاوق والتوزة" زيان محصوران على الأئمة والسادة، وهذا استدعاء غير بريء (بلقيس، 2023).



صورة رقم (3): جانب من حفل في إحدى المدارس الأهلية بمدينة إب اليمنية، الخاضعة لسيطرة جماعة الحوثي (بلقيس، 2023).

وحتى لا تثير جماعة الحوثي حفيظة اليمنيين وحساسيتهم نحو عمامة الإمامة وما لها في الوعي الجمعي من صورة سيئة السمعة، فقد عمدت إلى استخدام العمامة على ثلاث أنساق، جميعها تؤدي نفس الوظيفة، النسق الأول العمامة التي يلبسها مشرفي الجماعة الذين ينتشرون في كل قرى ومديريات المناطق التي يسطرون عليها، وهي العمامة التي يلبسها أفراد القبيلة في اليمن (العامة) مثل القبع والمشدة والسماطة. وبهذا هي تقول للمجتمع أنها ليست غريبة عليه، لا فكرا ولا ممارسة، وهي هنا تستخدم ما قلنا عنه (سجل القبيلة) لكي تجيد مخاطبة القبيلة وتحريكها بما يخدم أهدافها وقد نجحت إلى حد ما في ذلك. أما النسق الثاني: فهي عمامة المشايخ وهي التي يظهر بها عبدالملك الحوثي وعلي أبو الحاكم والمشاط ومحمد عبد السلام، وهي تخاطب على حد سوى عامة الناس ومشايخ القبائل، والنسق الثالث: وهي القاوق الزيدي، وهو ما تناولناه سلفا.

ومما تدلي به العمامة (القاوق) في السياق اليمني المعاصر ما يسمى بأحقية الولاية والاصطفاء، ومما ترتكز عليه سردية الولاية لدى جماعة الحوثي والشيعة بشكل عام، تلك العمامة التي قيل أن النبي ألبسها عليا يوم خيبر، وهي ذات العمامة التي تكلم عنها الشيخ الجفري، وهي ذات العمامة التي تلبسها الملالي في إيران والعراق ولبنان، ومن يكفر بالعمامة التي تعني السيادة فقد كفر بالولاية والسلالة، وهو ما صرح به المرجعية الزيدي عبد العظيم الحوثي أحد كبار رجالات الحركة الحوثية (يمن شباب، 2025؛ بران برس، 2025).

في توصيف بلاغي مكثّف لطبيعة هذه العلامة، يقول عصام القيسي إن القاوق "ليس مجرد زيّ"، بل هو إعلانٌ مرئيّ بالتفوّق و"قائمة من المطالب والاستحقاقات تقولها العمامة بلسان فصيح دون حاجة إلى الكلام"، وهو ما لا يزدهر إلا في مجتمعٍ أنهكته العنصرية وتفكّكت أوصاله (المشهد اليمني). أما البردوني فلا يختزل المسألة في المظهر، بل يعرّي مضمون التخفي والالتفاف؛ إذ يقول واصفاً الغازي المتقنّع (البردوني، 2002).

غزاةٌ لا أشاهدُهمْ وسيفُ الغزوِ في صدري

فقد يأتون تبغاً في سجائرِ لونُها يُغري

وفي سروالِ أستاذٍ وتحتَ عمامةِ المِقري
وفي أقراصِ منع الحملِ في أنبوبةِ الحِبْرِ

وبالنسبة للزيدية في اليمن يُعد ارتداء القاوق/العمامة أداءً رمزياً يعكس السلطة الدينية والسياسية؛ واستدعاء شرعية تاريخية عمادها النسب الشريف. هذا التوحيد الرمزي للعَلامات يفسّر سهولة نقل العمامة من علامة محلية الطابع إلى شارة جامعة للولاء والشرعية في الخطاب الحوثي الراهن؛ وهكذا يتم استدعاء "السجلّ القبلي" عند (بول دريش) الذي تمثل العمامة أحد ركائزه، ومزجه بأداة سياسية حديثة دالها العمامة ومدلولها النسب الشريف كوسيط لإعادة إنتاج السلطة الرمزية في المجال العام اليمني.

ولهذا نجد الهيمنة الثقافية لدى غرامشي، لا تكتفي بالقوة المادية لإدامة السيطرة السياسية؛ بل تُستكمل بهيمنة ثقافية تجعل النظام مقبولاً كأمر "طبيعي". في هذا الإطار تعمل العمامة في الخطاب الحوثي كأداة هيمنة تربط بين القيم الدينية–الثقافية المُوقَّرة وبين السلطة القائمة. وبلغة بورديو عن السلطة الرمزية والعنف الرمزي، تمثّل العمامة شكلاً متطوّراً من فرض النظام الهرمي وتطبيعه اجتماعياً (Bourdieu, 1991)؛ فهي لا تميّز فحسب، بل تُبرّر التمييز وتجعل قبوله بديهياً. فالمنتمي لآل البيت لا يحتاج إلى بيان لفظي لأحقيته في الحكم والسلطة؛ إذ تتكفّل العلامة بإملاء الاستحقاقات على الآخرين.

قد يقول البعض أن العمامة أو ما تسمى في التداول المحلي اليمني بـ "السماطة" أو "المشدة" يلبسها جميع اليمنيين ولا شيء مما تقوله الدراسة من تمييز عنصري أو دلالة على الهيبة والمكانة وغيرها، من المهم القول في هذا السياق أن العامة من الناس لا ترى وتعي مثل هذه الدلالات وهي للناظر غير ذي الاختصاص والباحث تكاد تكون غير موجودة، لكن من يتتبع حضورها في المناسبات والعادات والتقاليد والاجتماعات القبلية يجدها حاضرة، ولاتزال تكتنز دلالة المكانة والهيبة والنسب. يمكننا أن نشبه الأمر تماما مثل بائعي الزهور في الشوارع، الزهور بأيديهم لا تعني شيئا، لكن حينما يشتريها أحدهم ويقدمها لشخص ما، هنا تتضح دلالتها ورمزيتها، كذلك هي العمامة؛ يلبسها العامة كجزء مرتبط بالثقافة المحلية، لكن الذي يلبسها مدعيا تمايز نسبه أو مكانته عن الآخرين هنا تُستدعى دلالاتها.

كذلك الأمر بالنسبة للمجتمع القبلي، حينما نقول أن العمامة أو السماطة تستدعي شرعية ما، ذلك أمر متعلق بالتراتب الاجتماعي داخل المجتمع، فأبن الشيخ حينما يلبس العمامة يختلف مدلولها عن القبيلي من العامة، أو من لا ينتمي إلى قبيلة كالمهمشين في المجتمع اليمني أو من ليس لهم أصول حسب التوصيفات المحلية "المزين، الطرف" (غير القبيلي)، ذلك أنها في الحالة الأولى تعني المكانة والهيبة والسيادة، وفي الحالة الثانية هي محاولة بائسة من حاملها علها تقول شيء ما، لمن يراها على رأسه، في مجتمع مثقل بالتمايزات الاجتماعية والطبقية. فعمامة الشيخ وأبن الشيخ وعاقل الحارة وشيخ القرية ورجل الدين، يمكن أن تحل مشكلة وتعفي عن قاتل، لكن عمامة شخص آخر قد لا تعدو كونها حمل على رأس صاحبها لا أقل ولا أكثر.

الخاتمة:

يتبيّن من مجمل التحليل أن العمامة في اليمن مرت بمسار واضح: بدأت استعمالاً وظيفياً للحماية، ثم تحولت علامة على الحضور والوقار، ثم اكتسبت لاحقاً شرعية دينية، قبل أن تُستخدم أداةً للتمييز الطبقي في العهد الإمامي. وفي

الحاضر، تُستثمر في المجالين السياسي والديني للدلالة على الانتماء وترتيب المواقع الاجتماعية. تشير المعطيات إلى أن العمامة تعمل وسيطاً بصرياً لتمثيل الهوية وتحديد المكانة، وأن دلالاتها تتغير تبعاً للسياق والتوازنات القائمة. كما يكشف تتبّعها عبر التحولات السياسية من الإمامة إلى الجمهورية ثم صعود الحوثيين عن قابليتها لإعادة التوظيف بما يخدم بناء الشرعية وترسيخ الحدود الاجتماعية. بهذه الخلاصة، تتحدد العمامة بوصفها علامة لباسية ذات أثر مؤسِّس في تنظيم العلاقات الاجتماعية في اليمن، تتبدّل وظائفها ومعانيها بقدر ما تتبدّل شروط استخدامها.
وقد خلصت الدراسة إلى الآتي:

- أن العمامة تاريخيا، تحولت من استعمال وظيفي ملبسي إلى رمزية دالة على المكانة الاجتماعية، ثم إلى أداة ترميز ديني وسياسي؛ وفي العهد الأئمة أُدرجت ضمن نظام تمييز طبقي–عنصري.
- أنه ضمن منظومة الرموز الملبسية والأدوات التقليدية (مثل الجنبية والسلاح والنسب) في المجتمع اليمني، تسهم العمامة في تثبيت الحدود الاجتماعية وإشهار المرجعيات المُحدِّدة للاعتراف والمكانة في المجتمع اليمني، وتُستخدم في سياق العادات والتقاليد لإسناد الشرعية وتعزيز الرأسمال الرمزي؛ وهي جزء من "السجل القبلي" الذي يجمع العلامات والرموز البصرية والسمعية والحركية لتنظيم العلاقات القبلية.
- أن إعادة استخدام وتوظيف دلالات (القاوق) العمامة، خاصة مع صعود جماعة الحوثي، يثبت أن ما اكتنزته من دلالات سياسية ودينية وعرقية عبر التاريخ ظل حاضرا في الأذهان، وأن استدعاء رمزيتها ودلالاته في الوقت الراهن هو استدعاء لقائمة من المطالب والاستحقاقات تقولها العمامة بلسان فصيح دون حاجة إلى الكلام.

المراجع العربية:

الأكوع، إسماعيل بن علي. (2004). الامثال اليمانية، ج2، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء.

التبريزي، الخطيب. (1992) شرح ديوان عنترة، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه: محمد طراد، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت.

الجبوري، يحيى. (1989). الملابس العربية في الشعر الجاهلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

الفيروزآبادي، مجد بن يعقوب. (2005). القاموس المحيط، ط8، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1994). لسان العرب، ط3، ج15، دار صادر، بيروت.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. (1967). تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم؛ الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر.

البردوني، عبدالله. (2002). الاعمال الكاملة، ج1، ط1، إصدار الهيئة العامة للكتاب، صنعاء

الألوسي، السيد محمود شكري. (1924). بلوغ الأُرَب في معرفة أحوال العرب، ط2، ج3؛ شرح وتصحيح وضبط: محمد بهجة الأثري. المطبعة الرحمانية، مصر.

أبو غانم، فضل. (1985). البنية القبيلة في اليمن بين الاستمرار والتغير، حقوق النشر للمؤلف.

أبو لحوم، سنان. (2022). مذكرات الشيخ سنان أبو لحوم (اليمن حقائق ووثائق عشتها)، ج2- ط1، اصدار مؤسسة العيف الثقافية، صنعاء.

الجاحظ. (1926). البيان والتبين، ج3، ط1، المطبعة التجارية الكبرى، مصر.

أبو غانم، فضل. (2007). التنظيم الاجتماعي في المجتمع القبلي اليمني. مجلة الدراسات الاجتماعية.

البكري، صلاح. (1953). تاريخ حضرموت السياسي، ج1، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

الحيمي، عفاف. (2005). تعقيف حول ورقة التمثيل السياسي عبر الرمز، وثائق الندوة الدولية الثانية، مؤسسة تخطيط برامج التنمية الثقافية، صنعاء.

أبو أصبع، بلقيس. (2005). أثر التحولات السياسية والاجتماعية على أزياء النخبة السياسية 1948-2004، وثائق الندوة الدولية الثانية، مؤسسة تخطيط برامج التنمية الثقافية، صنعاء.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي. (1996). المخصّص (تحقيق: خليل إبراهم جفال، ط1، ج5). دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المقالح، عبد العزيز. (2005). تعقيب حول شهادة (استعادة ذكريات شخصية نشأة الجمهورية وجدال الارتباط أو الرفض للزي)، وثائق الندوة الدولية الثانية، مؤسسة تخطيط برامج التنمية الثقافية، صنعاء.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. (1418هـ). عيون الأخبار، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت.

أبو حاتم، عارف. (2005). تعقيب حول على (التماثل السياسي عبر الرمز)، وثائق الندوة الدولية الثانية، مؤسسة تخطيط برامج التنمية الثقافية، صنعاء.

الأصبحي، أحمد. (2005). تعقيب على دراسة الرمزية السياسية للملابس في اليمن، وثائق الندوة الدولية الثانية، مؤسسة تخطيط برامج التنمية الثقافية، صنعاء.

النيسابوري، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني. (1392هـ). مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

باعليان، محمد عوض منصور. (2014). الملابس في اليمن القديم: دراسة أثرية. جامعة عدن.

بنكراد، سعيد. (2012). السميائيات مفاهيمها وتطبيقها، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية.

جحاف، أمة الرزاق. (2005). مسميات بعض قطع الملابس اليمنية التقليدية، وثائق الندوة الدولية الثانية، مؤسسة تخطيط برامج التنمية الثقافية، صنعاء.

سيدوفن الكساندر، ودافيد، باربارا. (1999). سك النقود والمسكوكات في اليمن، في بلاد ملكة سبأ، ترجمة بدر الدين عرودكي، مراجعة يوسف محمد عبدالله، معهد العالم العربي، باريس، ودار الأهالي، دمشق

سيرنج، فيليب. (1992). الرموز في الفن والأديان والحياة، ط1، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق.

سعيد، ثابت. (2005). الأصالة في المعاصرة حوار الرموز في أزياء كل من: القاضي عبد الكريم العرشي والشيخ عبدالله بن حسين الأحمر، وثائق الندوة الدولية الثانية، مؤسسة تخطيط برامج التنمية الثقافية، صنعاء.

علي، جواد. (1993). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، دار العلوم للملايين، ساعدت على نشره جامعة بغداد، الطبعة الثانية.

فرغلي، زينب. (2002). الاتجاهات الملبسية للشباب، ط1، دار الفكر العربي.

قاسم، عبد الكريم. (2005). الرمزية السياسية للملابس في اليمن، وثائق الندوة الدولية الثانية، مؤسسة تخطيط برامج التنمية الثقافية، صنعاء.

مطلوب، أحمد. (1995). معجم الملابس في لسان العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

نعمان، أحمد محمد. (2003). مذكرات أحمد محمد نعمان سيرة حياته الثقافية والسياسية، مكتبة مدبولي.

المواقع الإلكترونية:

العالي، عبد السلام. (2024) .اللباس أداة "سياسية" ترسم حدود الاتجاه والهوية، المجلة، تاريخ الاسترجاع 10/09/2025، bit.ly/47DsZmW

الشبيبي، طلال. (2016). "عمامة الجفري" تثير سخرية واسعة في أوساط الناشطين اليمنيين، تقارير، الموقع بوست، تاريخ الاسترجاع 09/09/2015، https://almawqeapost.net/reports/11607

الأمناء نت. (2022). قبيلة آل حميقان تهنئ الشيخ محمد بن زايد بمناسبة انتخابه رئيساً للإمارات، تاريخ الاسترجاع 10/09/2025،https://al-omana.net/news176393.html

الحوثي، علي. (2019). حور مع السيد عبد المجيد الحوثي، رابطة علماء اليمن، تاريخ الاسترجاع 22/09/2025، https://yemenscholars.com/articles/1337

الألباني، محمد ناصر. (1960). الأحاديث في العمامة، موقع الألباني، تاريخ الاسترجاع 30-08-2025، https://alalbani.info/alalbany_misc_0062.php

الجفري، علي. (2018). القصة الكاملة لسند لبس العمامة للحبيب علي الجفري، القناة الموثقة لعلي الجفري على يوتيوب، تاريخ الاسترجاع 09/09/2025، bit.ly/41HzL7m

الأمين برس. (2015). السيرة الذاتية للمرجع الديني البارز بجماعة الحوثي الرحال مرتضى المحطوري، الأمين برس، تاريخ الاسترجاع 22/09/2025، https://alameenpress.info/news/4720

الشيخ عبدالله بن حسين الأحمر. (2014). الشيخ عبدالله الأحمر.. الحكيم الذي تفتقده اليمن، تاريخ الاسترجاع 10/09/2025، http://bit.ly/46gAeyP

بران برس. (2025). فتاوى "محمد عبد العظيم الحوثي".. جرأة تكفيرية تعري سلالته وتثير غضب اليمنيين، تاريخ الاسترجاع 10/09/2025، https://barran.press/news/topic/7772

بلقيس. (2023). القاوق والبندقية.. كيف تغزو مليشيا الحوثي عقول الأطفال في حفلات المدارس؟، تقارير، تاريخ الاسترجاع 21/09/2025، https://sl1nk.com/dF4uV

دائرة الثقافة. (2022). السيد عبدالملك الحوثي يعزي في وفاة العلامة يحيى الحشوش، موقع دائرة الثقافة القرآنية لأنصار الله، تاريخ الاسترجاع 22/09/2025، https://www.d-althagafhalqurania.com/NewsDetail/5oR409uYpzu5zKp2vmDxpQ==

سبأ نت. (2024). قيادة محافظة صعدة تزور العلامة محمد عبد العظيم الحوثي، سبأ نت التابعة للحوثيين، تاريخ الاسترجاع 22/09/2025، https://www.saba.ye/ar/news3317651.htm

شمس الدين.(ــ). الحوثيون، موقع الشيخ محمد شمس الدين، تاريخ الاسترجاع 22/09/2025، https://mshmsdin.com/archives/4813

طلائع المجد. (2017). سيدي ومولاي عبدالرحمن حسن الحوثي نبراس هدى وعلم اقتداء، موقع طلائع المجد للتغيير، تاريخ الاسترجاع 22/09/2025، https://www.talmajd.net/?p=13250

عبده منصور المحمودي. (2025). "الشّال" الرجالي في اليمن: وظائف ودلالات، السفير العربي، تاريخ الاسترجاع، 25/08/2025، bit.ly/4nsuJ76

موسى، خالد. (2017). حور مع الدكتور العلامة/ طه بن أحمد المتوكل، رابطة علماء اليمن، تاريخ الاسترجاع 22/09/2025، https://yemenscholars.com/articles/790

وكالة الصحافة اليمنية. (2023). الانتقالي يتعرض لضربة موجعة بوصول أهم مرجعية قبلية في حضرموت، تاريخ الاسترجاع 10/09/2025، https://www.ypagency.net/529143

يمن شباب. (2025)، رجل دين حوثي يكفّر فقهاء اليمن: تطرف بلا حدود! | كومنت، تاريخ الاسترجاع 10/09/2025، https://www.youtube.com/watch?v=eFyhXpmBkPs

يمن برس. (2025). الشايف يغادر اليمن إلى السعودية برفقة عائلته ومرافقيه عبر منفذ الوديعة، تاريخ الاسترجاع 10/09/2025، https://yemen-press.net/news46336.html

14 أكتوبر. (2006). رئاسة الجمهورية تنعي القاضي عبدالكريم العرشي، تاريخ الاسترجاع 10/09/2025، https://www.14october.com/News/7SWPJ512-VIOXXL

المراجع الإنجليزية:

Barthes, R. (1972). *Mythologies*. Hill and Wang.

Barthes, R. (1990). *The fashion system*. University of California Press.

Barthes, R. (1990). *The fashion system*. University of California Press.

Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power* (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Cambridge: Polity Press. (Original work published 1982)

de Saussure, F. (1916). *Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye.

de Saussure, F. (1972). *Cours de linguistique générale*. Payot.

Dresch, P. (2009). *Tribes, Government, and History in Yemen*.

Dozy, R. (1883). *Supplément aux dictionnaires arabes, The Arabic Lexicon*. https://arabiclexicon.hawramani.com/?p=52651#fd8f63

Eco, U. (1976). *A Theory of.* Indiana Semiotics University Press.

Eco, U. (1986). *A Theory of Semiotics*. Indiana University Press.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor Books.

Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage Publications.

Hoyland, R. (2002). *King, Kingdomes and Chronology, in: Queen of Sheba, Treasures from Ancient Yemen*. British Museum Press, London.

Le Comte de Landberg. (1942). *Glossaire datinois*. Leiden.

Malraux, A. (1947). *Le musée imaginaire*. Gallimard.

Müller, W. M. (1910). *Die Königsbinde der abessynischen Herrscher*. *Orientalistische Literaturzeitung, 13*(10).

Niebuhr, C. (1779). *Description de l'Arabie*.

Saussure, F. de. (1916). *Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye.

Saussure, F. de. (1972). *Cours de linguistique générale*. Payot.

Singh, P. (2004). *The Sikhs*. Oxford University Press.